الملل والنحل

تأليف

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني

٤٧٩-٥٤٨هـ

تمتاز هذه الطبعة بالفهارس العامة

تحقيق

عبد الأمير علي مهنا — علي حسن فاعور

دار المعرفة

بيروت - لبنان

الملل والنحل

الملل والنحل

تأليف

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني

"٤٧٩-٥٤٨هـ"

تمتاز هذه الطبعة بالفهارس العامة

تحقيق

أمير علي مهنا   علي حسن فاعور

دار المعرفة
بيروت - لبنان

شكر وتقدير

نقدّم شكرنا وتقديرنا لصديقنا وأستاذنا الجليل الدكتور إبراهيم بيضون الذي عوّدنا على أن يضع بين أيدينا كل ما تحتويه خزانة كتبه من المصادر والمراجع القيّمة، والذي نجد عنده الحلول لكلّ المشكلات التاريخية والعلمية التي تواجهنا في مجال عملنا أثناء التحقيق.

الطبعة الثالثة ١٩٩٣م ـ ١٤١٤هـ

دار المعرفة
للطباعة والنشر والتوزيع
DAR EL-MAREFAH
Publishing & Distributing



مستديرة المطار ـ شارع البرجاوي ص.ب ٧٨٧٦ تلفون: ٨٣٤٣٠١-٨٣٤٣٣٢ ـ برقياً معرفكار بيروت ـ لبنان

الملل والنحل

تأليف

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني
"٤٧٩-٥٤٨هـ"

تمتاز هذه الطبعة بالفهارس العامة

تحقيق

أمير علي مهنا — علي حسن فاعور

الجزء الأول

دار المعرفة
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لعلَّ كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني من أهمّ الكتب انتشاراً في مجاله، ويكاد يطغى اسمه على ما عداه من الكتابات التي تتعرّض لموضوع الأديان والفرق والمذاهب، وغير ذلك ممّا كان نتيجة للصراعات السياسية، لا سيّما مشكلة الحكم التي ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ بصورة مباشرة، حيث أدّى الخلاف بشأنها إلى تمزّق وحدة المسلمين، وانقسامهم إلى اتجاهات مختلفة، اتخذت طابعاً سياسياً في بادىء الأمر، قبل أن تتّسع دائرة الخلاف الديني والإيديولوجي بينها، ممّا أسهم في ظهور العديد من الفرق الإسلامية التي تشعّبت بدورها إلى عدة فرق متباينة في مفاهيمها وطروحاتها الدينية والسياسية والاجتماعية.

ومن هذا المنطلق، فإن مسألة الحكم شكّلت أحد أهمّ العوامل التي أدّت إلى انقسام المسلمين إلى فرق وشيع ومذاهب، أو ما عبّر عنه الشهرستاني بالملل والنحل، حيث رياح التمزّق أخذت تعصف بالجماعة منذ انشقاقها الذي كانت بوادره في السقيفة، وأخذ اتجاهاً خطيراً في «الفتنة» التي طوّحت بالخليفة عثمان، قبل أن يتجسّد في الصراع الخطير الذي جرى بين علي ومعاوية وانتهى إلى تكريس هذا الواقع الانقسامي بدوائره المختلفة التي تبلورت بعد إعلان التحكيم بصورة خاصة. وكانت تلك هي المؤثرات الداخلية لهذه المسألة التي ارتبطت بالصراع على الحكم منذ وقت مبكّر من تاريخ الدولة الإسلامية.

على أن هذه المسألة لم تكن معزولة عن المؤثرات الأخرى، التي أسهمت

في توسيع شقّة الخلاف بين المسلمين، الذين استوعبوا أعداداً كبيرة من العناصر غير العربية التي لم تتخلَّ عن تراثها الخاص وشخصيتها التقليدية، وحتّى عن مزاجها المختلف، حيث انعكس ذلك كلّه على هؤلاء المسلمين غير العرب، الذين لم يعدموا تأثيراً مباشراً أم غير مباشر على الإسلام بشكل عام، خصوصاً إبّان بدء الحكم العبّاسي الذي أصبح مقرّه أكثر قرباً من التجمع الرئيسي لهؤلاء في المشرق، وشهدت عهوده الأولى ظهور الفرق الأساسية وتشعباتها مسبوقة بمناخ فكري خاص، كانت قد أسهمت في تكوينه حركة الترجمة والتيارات الثقافية والفلسفية التي رافقتها وانعكست بمجملها على الفكر الديني في الإسلام وخروجه من بيئته الحضارية الخاصة واشتباكه بتلك الحضارات المجاورة التي كان لها تأثيرها المتفاوت في العديد من الفِرق الإسلامية.

والشهرستاني ــ في كتابه هذا ــ بعد أن تحدّث عن هذه الفرق جميعها، وعن النواحي التاريخية لكل فرقة وشعبة، وما لها من آراء ومعتقدات، أخذ في سرد الملل غير الإسلامية ومقالات أهل العالم من أرباب الديانات والشرائع، وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها وشواردها، فذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وتحدث عن أشهر فرقهم، ثم ذكر من لهم شبهة كتاب فتحدّث عن المجوسية والمانوية والمزدكية وسائر فرقهم، ثم عدّد بيوت النيران وبناتها وأماكنها وما ذهب إليه القوم من تعظيمها، وانتقل بعد ذلك إلى الكلام على أهل الأهواء والنحل ــ وفي مذهبه أنهم يقابلون أرباب الديانات والملل تقابل التضاد ــ فأخذ في ذكر الصابئة وشرح تعصّبهم للروحانيات، وفصَّل آراءهم وأقاويلهم، وما أجابت به الحنفاء على مزاعمهم. ثم انتقل للحديث على الحرنانيين وطريقتهم، وما عبدوه من النجوم، وما استندوا إليه في التنجيم، وتحدّث بعد ذلك على فلاسفة اليونان وما ذهبوا إليه وما أظهروه من الطبيعيات والإلّهيات والرياضيات، فأخذ يقارن بين هؤلاء الفلاسفة وحكماء العرب وحكماء البراهمة الهنود، ورأى أن فلاسفة الإسلام جميعاً سلكوا طريقة أرسطوطاليس واحتذوها في فلسفتهم. ثم أظهر

ما لابن سينا من إجلال وإكبار في نفسه. وأخيراً ذكر آراء حكماء الهنود، ومعتقدات البراهمة وما ذهبوا إليه من قدم العالم.

هذا مختصر ما جاء في كتاب الشهرستاني الذي قال فيه: «أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديَّن به المتدينون وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر، واستبصاراً لمن اعتبر».

فقد تحدّث الشهرستاني عن كل ذلك دون أن يغفل النواحي التاريخية لكل فرقة وشعبة وفيلسوف وعالِم بعبارات سلسة ولغة رصينة، فجاء الكتاب فريداً في بابه، لأنه عمدة في هذا الموضوع وموسوعة مختصرة للأديان والمذاهب والفرق، بل للآراء والفلسفة المتعلقة بما وراء الطبيعة التي عرفت في عصر المؤلّف.

وعلى الرغم من أن المسلمين قد اهتموا بدراسة الأديان والمذاهب للردّ على أصحابها وألّفوا في ذلك كتباً، ككتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، وكتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي، وكتاب «الفصل في الملل والنحل» لابن حزم الظاهري، وكتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» للبيروني، وغيرها من الكتب التي وُضعت في الردّ على النصارى واليهود. أو في ردّ بعض الفرق الإسلامية على بعضها الآخر، على الرغم من كل ذلك فإن كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني مع صغر حجمه فإنه يمتاز عنها جميعاً بغزارة المادة وشموليتها ويمتاز بالاستقصاء في البحث، والدّقة والتحقيق في الموضوعات التي يتناولها، والاعتدال في الأحكام التي يصدرها، حيث لا تأتي عن ميل أو هوى مؤكداً ذلك في قوله: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم». ولهذا يقول عنه الإمام السبكي: «هو عندي خير كتاب صنّف في هذا الباب، ومصنّف ابن حزم، وإن كان أبسط منه، إلاّ أنه مبدّد ليس له نظام... ثم فيه من الحطّ على أئمة السنّة ونسبة الأشاعرة إلى ما هم براء منه ما يكثر تعداده. ثم إن ابن حزم نفسه لا يدري علم الكلام حقّ الدراية على طريقة أهله...».

هذا وقد لقي كتاب الشهرستاني عنَاية كبرى من المشتغلين بالآراء الإسلامية، وبخاصة ممن يعنون بمقالات الفرق، وما طرأ عليها من تطوّرات، وما انتظمته من آراء وبحوث، فطبع الكتاب بالعربية مرات وترجم إلى لغات عدّة، ولقي صدوراً رحبة فتناوله العلماء الغربيون بالمدح والثناء.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الشهرستاني في كتابه: «الملل والنحل» فاته ذكر بعض ديانات القدماء ومنها:

● ديانة[1] قدماء المصريين الذين كانوا يعبدون أكثر من إلّه (سُبْك، حوريس، ست، أزوريس، رع، آمون رع، آتون...) وقد تلاشت حينما أدخل «بطليموس» الأوّل إلّهه الجديد «سربيس» فصار إلّهاً لجميع المصريين.

● والديانة الهندوسية[2] أو البرهمية التي دخلت الهند مع الآريين الذين نزحوا إلى الأقاليم الغربية من تلك البلاد حوالي سنة ١٥٠٠ق . م. وهي ديانة تجمع بين الوثنية الساذجة والآراء الفلسفية السامية والزهد الصادق، وللبراهمة آلهة للمطر والنار والسماء وما شاكلها، وهم يؤمنون بفكرة التناسخ و«الكارما» أي العمل الذي لا بدّ منه في الحياة، ثم بفكرة «الانطلاق» أي محاولة النفس الإفلات من دورات تجوالها ونتائج أعمالها. وأهمّ تعاليم الديانة البرهمية:

١ ـ الكائن الإلهي. ٢ ـ مقابلة الإساءة بالإحسان. ٣ ـ القناعة. ٤ ـ الاستقامة. ٥ ـ الطهارة. ٦ ـ كبح جماح الحواس. ٧ ـ معرفة الفيدا. ٨ ـ الصبر. ٩ ـ الصدق. ١٠ ـ اجتناب الغضب.

● والديانة البوذية المنتشرة بين عدد كبير من الشعوب الآسيوية، وهي مذهبان كبيران: المذهب الشمالي السائد في الصين، واليابان، والتيبت، ونيبال، وجاوه، وسومطرة، والمذهب الجنوبي السائد في بورما، وسيلان، وسيام.

---

(١) راجع ديانة قدماء المصريين، ترجمة الدكتور سليم حسن.

(٢) راجع أديان العالم الكبرى، ترجمه عن الإنكليزية الأستاذ حبيب سعد.

وديانة بوذا لها أربعة أطوار، أرقاها الطور الرابع وهو: «النرفانا». وبوذا الذي أنكر الصلاة، يعتقد أن قليلين جداً هم الذين يبلغون «النرفانا» في جهادهم الأخلاقي.

● والديانة الصينية[1] التي تقوم على عبادة السماء باعتبارها الإِلّه الأعظم، ثم عبادة الأرض. لأن للأرض إلّهاً. ثم عبادة أرواح الأجداد وعبادة الجبال والأنهار.

وقد استقرّ الصينيون بعد قرون طويلة على ثلاثة أديان هي: الكنفوشية، والبوذية، والتاوزميّة.

● والديانة اليابانية[2] التي انتشرت بين اليابانيين وتقسم إلى ثلاثة أديان هي: الشنتوية، (طريق الآلهة)، وعبادة الميكادو (اسم زعيمهم)، ثم الديانة البوذية اليابانية (زعيمهم إميدا بوذا).

أمّا الأديان التي ظهرت بعد الشهرستاني فهي:

● اليزيدية[3]، أو عبدة الشيطان، وهم طائفة ينتمي معظمها إلى الجنس الكردي ويقطن أتباعها في الشمال الشرقي من الموصل، وفي قضاء سنجار في الشمال الغربي من العراق على الحدود السورية، وفي منطقة حلب، والبلاد الأرمنية الواقعة على الحدود بين تركيا وروسيا.

وقد اختلف الباحثون في تعليل تسميتهم، كما اختلفوا أيضاً في أصل دينهم، ونبيّ هذه الديانة الشيخ عادي. ومن الشخصيات المقدسة عندهم منصور الحلاّج، والشيخ عبد القادر الكيلاني، والحسن البصري. واليزيدية يؤمنون بالتناسخ، وبالحلول، ولهم كتابان مقدسان هما: «الجلوة» وفيه وعد ووعيد، وترغيب وترهيب، ومصحف «رش» وفيه قصة خلق العالم وعقائد الزيديّة.

---

(١) راجع أديان العالم الكبرى.

(٢) راجع أديان العالم الكبرى.

(٣) راجع اليزيدية قديماً وحديثاً ـ معتقدات اليزيديين.

● والديانة البابية أو البهائية، ومؤسسها علي بن محمد رضا الشيرازي. وتقوم هذه الديانة على أساس الاعتقاد بوجود إلّه واحد أزلي نظير ما يعتقد به المسلمون. إلّا أن «البابية» يستمدون صفات الخالق من أساس العقيدة الباطنية التي ترى أن لكل شيء ظاهراً وباطناً، وأن هذا الوجود مظهر من مظاهر الله. وأن الله هو النقطة الحقيقية. وكل ما في الوجود مظهر له.

أمّا عبادات البهائيين ومعاملتهم فقد وردت في كتاب: «البيان» الذي نسخه خليفة الباب وهو علي حسين الملقّب بالبهاء بكتابه: «الأقدس» ومنها: الصوم، والصلاة، والحج، والزكاة، وهناك تعاليم دينية أخرى.

وعلى الإجمال فيمكن القول أن الفرق الإسلامية التي تحدّث عنها الشهرستاني قد اختفت كلّها من الوجود ما عدا القليل القليل الذي فقد هو الآخر أهميته.

من هو الشهرستاني؟

اسمه محمد بن عبد الكريم بن أحمد، وكنيته أبو الفتح، وشهرته المعروف بها الشهرستاني، نسبة إلى بلدة «شهرستان» مسقط رأسه ومثوى رفاته، وهي شهرستان خراسان، بين نيسابور وخوارزم في آخر حدود خراسان، وهي التي بناها عبد الله بنِ طاهر أمير خراسان في خلافة المأمون، وقد أخرجت خلقاً كثيراً من العلماء.

أمّا مولده، فقد اختلف في تاريخه والراجح أنه ولد سنة ٤٧٩هـ. وتوفي في شعبان سنة ٥٤٨هـ. الموافق ١٠٨٦ ــ ١١٥٣م. وبذلك يكون قد عاش قرابة السبعين سنة.

والشهرستاني من حيث المذهب شافعي، ومن حيث الأصول أشعري، كان إماماً مبرّزاً فقيهاً متكلّماً، واعظاً محاضراً. قال عنه الخوارزمي في تاريخ خوارزم: «دخل خوارزم واتخذ بها داراً وسكنها مدّة، ثم تحوّل إلى خراسان، وكان عالِماً حسناً، حسن الخطّ، واللفظ، لطيف المحاورة، خفيف المحاضرة، طيّب المعاشرة، تفقّه بنيسابور على أحمد الخوافي وأبي نصر القشيري، وقرأ الأصول على أبي القاسم الأنصاري، وسمع الحديث على أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد المدائني وغيره.. وخرج من خوارزم سنة ٥١٠هـ. وحجّ في هذه السنة، ثم أقام ببغداد ثلاث سنين، وكان له مجلس وعظ في النظاميّة [وهي أعلى المدارس ببغداد] وظهر له قبول عند العوام، وكان المدرّس بها يومئذٍ أسعد الميهني، وكان بينهما صحبة سالفة بخوارزم، فقرّبه أسعد لذلك... وكان قد صنّف كتباً كثيرة في

علم الكلام.. ثم عاد إلى بلدة شهرستان فمات بها في سنة ٥٤٩هـ أو قريباً منها، ومولده سنة ٤٦٩».

وكان الشهرستاني مولعاً بطلب العلم، يطوف بالبلاد الإسلامية يتعلّم ويعلّم، وبلغ من جلال مجالسه العلمية أنها كانت تدوّن وذلك لعمقها. ومن صفوة الشيوخ الذين كانوا يحضرون هذه المجالس: أبو الحسن بن حموية، والبيهقي، والإمام أبو منصور، وموفق الدين أحمد اللّيثي، وشهاب الدين الواعظ، وغيرهم من أئمة الفقه والعلم.

نماذج من آراء العلماء فيه:

قال ابن السبكي: «برع في الفقه والأصول والكلام، وكان لعلمه يلقب بالأفضل وبالفيلسوف وبالإمام».

وقال ابن تغري بردي: «كان إمام عصره في علم الكلام، عالماً بفنون كثيرة من العلوم، وبه تخرّج جماعة من العلماء».

وقال ياقوت: «إنه المتكلّم الفيلسوف صاحب التصانيف».

وقال مصطفى عبد الرزاق: «إن الشهرستاني من أهل الفلسفة الإسلامية الذين يُستشهد بآرائهم، مثله مثل ابن سينا».

أمّا العلماء الغربيون فقد مثّلهم العالِم الإنكليزي «الفرد جيوم» بقوله: «الشهرستاني كان رجلاً دَيّناً إلى الأعماق، وإخلاصه للعقيدة لا يمكن أن يشك فيه أيّ إنسان قرأ مؤلّفاته التي تكفي بنفسها لدحض ادّعاءات المنتقصين من شأنه... وهو جدير بأنْ يُنظر إليه باعتباره ذا أصالة فكرية.

ومن قول «كارادي» الفرنسي: «إن عقلية الشهرستاني لم تكن في جوهرها إلاّ عقلية فلسفية».

وقال العالِم الألماني: «هابركر»: «بواسطة الشهرستاني في كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسدّ الثغرة التي في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث».

نماذج من آراء منتقديه:

على أنّ هذا التقدير للشهرستاني لم يحل دون انتقاده من بعض معاصريه أو المتأخرين مثل الخوارزمي الذي أورد في كتابه تاريخ خوارزم: «لولا تخبطه في الاعتقاد وميله إلى هذا الإلحاد لكان هو الإمام... وليس ذلك إلّا لإعراضه عن نور الشريعة واشتغاله بظلمات الفلسفة... وقد حضرت عدّة مجالس من وعظه فلم يكن فيها لفظ، قال الله، ولا قال رسول الله ﷺ... والله أعلم بحاله».

وابن السمعاني في قوله: «إنه كان متّهماً بالميل إلى أهل القلاع (يعني الإسماعيلية) والدعوة إليهم، غال في التشيّع».

وياقوت في وصفه له بأنّه: «الفيلسوف المتكلّم، صاحب التصانيف. كان وافر الفضل، كامل العقل، لولا تخبطه في الاعتقاد، ومبالغته في نصرة مذاهب الفلاسفة، والذبّ عنهم لكان هو الإمام...».

ومن الكتاب المحدّثين، قول أحمد أمين: «... ورأيت مؤلفي العرب كالشهرستاني والقفطي وأمثالهما قد خلطوا حقّاً وباطلاً».

ودافع عنه ابن السبكي في طبقاته وقال: «الحقّ أقول أن ما اتّهم به، هو منه براء فإن تصانيفه آية على استمساك بالعقيدة واعتصام بالدين، وإنه يميل إلى أهل السنّة والجماعة، إلّا أنه كان يتابع مذهب الفلاسفة، ويذبّ عن آرائهم وأفكارهم ممّا أدّى لتهمته».

وفي كتاب «الذيل» للسمعاني، و«وفيات الأعيان» لابن خلّكان، أن الشهرستاني ذكر في أوّل كتابه «نهاية الإقدام» بيتين من الشعر هما:

لقد طفتُ في تلك المعاهد كلّها ... وسيّرتُ طرفي بين تلك المعالِمِ
فلم أرَ إلّا واضعاً كفَّ حائرٍ ... على ذَقَنٍ أو قارعاً سنَّ نادِمِ

ولم يذكر صاحب البيتين، وقيل: هما لأبي بكر محمد بن باجة، المعروف بابن الصائغ الأندلسي. [وقيل: إنهما لأبي علي ابن سينا].

أضاف ابن خلّكان: «وكان الشهرستاني يروي بالإسناد المتّصل إلى النظّام البلخي العالِم، المشهور، واسمه إبراهيم بن سيّار، أنّه كان يقول: لو كان للفراق صورة لارتاع لها القلوب، ولهدّ الجبال، ولجمر الغضى أقلّ توهّجاً من حمله، ولو عذّب الله أهل النار بالفراق لاستراحوا إلى ما قبله من العذاب.

وكان يروي للدريدي أيضاً باتصال الإسناد إليه قوله:

ودّعته حين لا تودّعه روحي ولكنها تسير مَعَهْ
ثم افترقنا وفي القلوب لنا ضيقُ مكانٍ وفي الدموع سِعَهْ

وكان يروي للدريدي مسنداً إليه:

يا راحلين بمهجةٍ في الحبّ متلفةٍ شقيّهْ
الحبُّ فيه بليَّةٌ وبليّتي فوق البليّهْ

أضاف ابن خلّكان: «كل ذلك رواه الحافظ أبو سعيد بن السمعاني في كتاب «الذيل» ثم قال في آخر الترجمة: وصل إليّ نعيه وأنا ببخارا، رحمه الله تعالى».

مؤلفات الشهرستاني:

للشهرستاني مؤلفات كثيرة منها:

١ ــ الإرشاد إلى عقائد العباد: ذكره الشهرستاني نفسه في كتابه «نهاية الإقدام».

٢ ــ الأقطار في الأصول. نسبه إليه الخوارزمي.

٣ ــ تاريخ الحكماء. نسبه إليه (كيورتن) في مقدمته لطبعته لكتاب «الملل والنحل».

٤ ــ تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام، نسبه إليه ابن خلّكان، وأبو الفداء، وحاجي خليفة.

٥ ــ دقائق الأوهام. نسبه إليه الخوارزمي.

٦ ــ شرح سورة يوسف بعبارة فلسفية لطيفة نسبه إليه الخوارزمي.

٧ ــ العيون والأنهار. نسبه إليه البيهقي.

٨ ــ غاية المرام في علم الكلام. نسبه إليه الخوارزمي.

٩ ــ قصة موسى والخضر. نسبه إليه البيهقي.

١٠ ــ المبدأ والمعاد. نسبه إليه الخوارزمي.

١١ ــ مجالس مكتوبة. رآها البيهقي. وكانت المجالس لا تكتب إلّا للأئمة نادراً.

١٢ ــ مصارعة الفلاسفة، أو المصارعة والمضارعة. نسبه إليه صدر الدين الشيرازي.

١٣ ــ مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار في تفسير القرآن. نسبه إليه البيهقي.

١٤ ــ المناهج والآيات. نسبه إليه البيهقي وابن خلّكان وأبو الفداء.

١٥ ــ شبهات أرسطاطا ليس وابن سينا ونقضها. ذكرها الشهرستاني نفسه.

١٦ ــ نهاية الأوهام. أشار إليه الشهرستاني في آخر كتابه «نهاية الإقدام».

١٧ ــ نهاية الإقدام في علم الكلام. مطبوع.

١٨ ــ الملل والنحل، الكتاب الذي نشرحه الآن.

آملين أن نكون قد أدّينا خدمة للقارىء، والله الموفق.

أمير علي مهنّا

علي حسن فاعور

بيروت في ١٧ شوّال ١٤٠٨هـ.

الموافق ١ حزيران ١٩٨٨م.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها؛ على جميع نعائمه كلها، حمداً كثيراً طيباً مباركاً كما هو أهله. وصلّى الله على سيدنا محمد المصطفى رسول الرحمة خاتم النبيّين وعلى آله الطيبين الطاهرين؛ صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين، كما صلّى على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنه حميد مجيد.

وبعد: فلمّا وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل[1]، وأهل الأهواء[2] والنحل[3]، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها[4] وشواردها[5]، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تَدَيَّن به المتدينون، وانتحله المنتحلون؛عبرة لمن استبصر، واستبصاراً لمن اعتبر.

وقبل الخوض فيما هو الغرض لا بدّ من أن أقدم خمس مقدمات:

* **المقدمة الأولى**: في بيان أقسام أهل العالم جملة مرسلة[6].
* **المقدمة الثانية**: في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية.
* **المقدمة الثالثة**: في بيان أوّل شبهة وقعت في الخليقة، ومن مَصْدَرُها ومَنْ مُظْهِرُها؟

---

(١) الملل: جمع ملّة، وهي الشريعة والدين.

(٢) أهل الأهواء: أهل الآراء كالفلاسفة والدهريّة والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان وغيرهم.

(٣) النحل: جمع نحلة بالكسر وهي الدعوى والديانة ومنه الانتحال وهو ادعاء ما لا أصل له.

(٤) أوانسها: أراد معلوماتها القيّمة. وأوانس: جمع آنسة، الشابة الجميلة.

(٥) شواردها: معلوماتها النادرة، وشوارد اللغة: نوادرها.

(٦) جملة مرسلة: أي غير مقيّدة.

* **المقدمة الرابعة: في بيان أوّل شبهة[1] وقعت في الملة الإسلامية، وكيفية انشعابها[2]، ومن مصدرها، ومن مظهرها؟**

* **المقدمة الخامسة: في بيان السبب الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب.**

المقدمة الأولى

في بيان تقسيم أهل العالم جملة مرسلة

١ ـ من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة. وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدلّ عليها الألوان والألسن.

٢ ـ ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة التي هي: الشرق، والغرب، والجنوب، والشمال. ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع، وتباين الشرائع.

٣ ـ ومنهم من قسمهم بحسب الأمم، فقال كبار الأمم أربعة: العرب، والعجم، والروم، والهند، ثم زاوج[3] بين أمة وأمة: فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات[4] والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات[5] والكميات، واستعمال الأمور الجسمانية.

٤ ـ ومنهم من قسمهم بحسب الآراء والمذاهب. وذلك غرضنا في تأليف

---

(١) الشبهة: الالتباس. وأمور مشتبهة ومشبهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً.

(٢) انشعابها: انقسامها وتفرقها. وشعب الشيء: فرّقه وانشعب عنه: تباعد.

(٣) زاوج بين أمة وأمة: خالط بينهما وقارن.

(٤) ماهية الشيء: حقيقته. نسبة إلى «ما هو».

(٥) الكيف: حالة الشيء وصفته.

هذا الكتاب. وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الأولى إلى أهل الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل.

فأرباب الديانات مطلقاً مثل المجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين.

وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفة، والدّهرية[1]، والصابئة[2]، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة[3].

ويفترق كا منهم فرقاً. فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم. وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها. فافترقت المجوس على سبعين فرقة. واليهود على إحدى وسبعين فرقة. والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة. والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة. والناجية[4] أبداً من الفرق واحدة، إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلّا وأن تقتسما الصدق والكذب. فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان.

وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً؛ فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة. وإنما عرفنا هذا بالسمع وعنه أخبر التنزيل في قوله عزّ

---

(١) الدهري: الملحد الذي لا يؤمن بالآخرة القائل ببقاء الدهر وهو مولّد.

(٢) الصابئون: جمع صابىء وهو من انتقل إلى دين آخر. وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة صابئاً. كانوا يعبدون النجوم والكواكب. (راجع مجمع البيان ١:١٢٦ والقرطبي ١: ٣٨٠ وابن خلدون ١: ١٦٦).

(٣) في القرن الثامن قبل الميلاد أطلق على الديانة الهندوسية اسم «البرهمية» نسبة إلى «برهما» وهو في اللغة السنسكريتية معناه «الله» ورجال دين الهندوس يعتقدون أنه الإله الموجود بذاته الذي لا تدركه الحواس وإنما يدرك بالعقل وهو الأصل الأزلي المستقل الذي أوجد الكائنات كلها ومنه يستمد العالم وجوده ويعتقد الهندوس أن رجال هذا الدين يتّصلون في طبائعهم بعنصر «البرهما» ولذلك أُطلق عليهم اسم «البراهمة». (راجع الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ص ٤٥).

(٤) سيشرحها النبي ﷺ بعد أسطر قليلة.

وجلّ: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[1] وأخبر النبي عليه الصلاة والسلام: «سَتَفْتَرِق أُمَّتي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، النَّاجِيَةُ مِنْهَا وَاحِدَةٌ، وَالْبَاقُون هَلْكَى[2]. قيلَ: وَمَنِ النَّاجِيَةُ؟ قَالَ: أَهْلُ السُّنَّةِ وَالجماعَةِ. قيلَ: وَمَا السُّنَّةُ وَالجَماعَةُ؟ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ اليَوْمَ وَأَصْحَابِي».

وقال عليه الصلاة والسلام: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتي ظاهِرين عَلى الحَقِّ إلى يوْمِ القِيامَةِ».

وقال عليه الصلاة والسلام: «لَاتَجْتَمِع أُمَّتي عَلَى ضَلَالَة».

المقدمة الثانية

في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية

إعلم أن لِأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود. فما وجدت مصنّفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق.

ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميّز عن غيره بمقالة ما؛ في مسألة ما؛ عدّ صاحب مقالة. وإلّا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات فلا بدّ إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويعدّ صاحبه صاحب مقالة.

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلّا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقرّ، وأصل مستمرّ فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار.

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٨١.

(٢) راجع ما روي عن النبي ﷺ من ذم بعض الفرق في «الفرق بين الفرق ص ٩ دار المعرفة».

* **القاعدة الأولى**: الصفات والتوحيد فيها. وهي تشتمل على مسائل: الصفات الأزلية، إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة. وبيان صفات الذات، وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى، وما يجوز عليه، وما يستحيل. وفيها الخلاف بين الأشعرية[1]، والكرامية[2]، والمجسّمة والمعتزلة.

* **القاعدة الثانية**: القَدَر والعدل فيه. وهي تشتمل على مسائل: القضاء، القدر، والجبر والكسب، وإرادة الخير والشرّ، والمقدور، والمعلوم؛ إثباتاً عند جماعة، ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين: القَدَرِيَّة، والنَّجَّارِيَّة[3]، والجبرية، والأشعرية، والكرَّامِيَّة.

* **القاعدة الثالثة**: الوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام، وهي تشتمل على مسائل: الإيمان، وَالتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتفكير، والتضليل؛ إثباتاً على وجه عند جماعة، ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية والكرَّامِيَّة.

* **القاعدة الرابعة**: السمع والعقل، والرسالة، والإمامة. وهي تشتمل على مسائل: التحسين، والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النّبوّة. وشرائط الإمامة، نصاً عند جماعة. وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنّص وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع. والخلاف فيها بين الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد، عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة. وإن وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهباً، وجماعته فرقة. بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي

---

(١) أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.
(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام.
(٣) أصحاب الحسين بن محمد النجار.

مقالاته إلى الفروع التي لا تعدّ مذهباً مفرداً؛ فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية، فإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق الإسلامية، وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تداخَل بعضها في بعض.

كبار الفرق الإسلامية الأربع:

(١) القَدَرِيّة. (٢) الصفاتِيّة[١] (٣) الخَوَارِج. (٤) الشّيعَة.

ثم يتركّب بعضها مع بعض، ويتشعّب عن كلّ فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة.

ولأصحاب كُتب المقالات طريقان في الترتيب:

أحدهما: أنهم وضعوا المسائل أصولاً، ثم أوردو في كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة.

والثاني: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولاً، ثم أوردوا مذاهبهم، في مسألة مسألة.

وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة، لأني وجدتها أضبط للأقسام، وأَلْيَق بباب الحساب.

وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم؛ من غير تعصُّب لهم، ولا كسر[٢] عليهم؛ دون أن أُبيِّن صحيحه من فاسده، وأُعيِّن حقّه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكيّة في مدارج[٣] الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل، وبالله التوفيق.

---

(١) الذين كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية.. وسيأتي الحديث على الصفاتية في موضعه.

(٢) ولا كسر عليهم: أي لا غضّ من آرائهم ومعتقداتهم.

(٣) المدارج: جمع مدرج، وهو المذهب.

المقدمة الثالثة

في بيان أوّل شبهة وقعت في الخليقة، وَمَنْ مَصْدَرُها في الأول، وَمَنْ مُظْهِرُها في الآخر

إعلم أنّ أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله. ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص. واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين.

وانشعبت[١] من هذه الشبهة سبع شبهات، وسارت في الخليقة، وسَرَتْ في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة، وتلك الشبهات مسطورة[٢] في شرح الأناجيل[٣] الأربعة:[٤]: إنجيل لوقا[٥]، ومارقوس[٦]، ويوحنا[٧]، ومتّى[٨] ، ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرات بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود، والامتناع منه.

قال كما نُقل عنه: إني سلّمت أنّ الباري تعالى إلهي وإله الخلق، عالِم

---

(١) انشعبت: افترقت.

(٢) مسطورة: مكتوبة ومسجّلة.

(٣) الأناجيل: جمع إنجيل. والإنجيل كلمة يونانية معناها البشارة.

(٤) الأناجيل المعتبرة عند النصارى أربعة. غير أنه كانت في العصور القديمة أناجيل أخرى أخذت بها الفرق كإنجيل برنابا وإنجيل مرقيون، وإنجيل السبعين وغيرها وهي تتخالف مع الأناجيل الأربعة التي لم تُعرف قبل أواخر القرن الثاني وكتبت بعد المسيح. (راجع محاضرات في النصرانية ص ٣٦ وتعليق شكيب أرسلان على ابن خلدون ١ :٥٧).

(٥) تنازع مؤرخو النصرانية في تاريخ تدوين هذا الإنجيل. فقيل إنه ألّف عام ٥٣ أو٦٣ أو ٨٤. وقيل غير ذلك. وسنترجم «للوقا» عند الحديث على النصرانية.

(٦) مارقوس: مرقس. اسمه يوحنّا ومرقس لقبه. سنترجم له عند الحديث على النصرانية.

(٧) هو محل نزاع عميق بين علماء النصارى. فالكثير منهم يدعي أنه أحد الحواريين وهو يوحنّا بن زيدي الصياد. وبعضهم يدعي أنه يوحنّا آخر لا يمتّ إلى الأول بصلة. سنترجم له عند الحديث على النصرانية.

(٨) يدعى لاوى بن حلفى من قانا الجليل وكان من جباة العشور للدولة الرومانية. سنترجم له عند الحديث على النصارى

قـادر، ولا يُسـأل عن قـدرتـه ومشيئتـه، وأنـه مهمـا أراد شيئـاً قـال لـه كن فيكـون، وهـو حكيم، إلاّ أنه يتـوجه على مسـاق حكمته أسئلة. قـالت المـلائكـة: مـا هي؟ وكم هي؟ قال لعنه الله: سبـع.

الأول منهـا: أنه قـد علم قبل خلقي أيّ شيء يصـدر عني ويحصل مني فَلِمَ خلقني أولاً؟ وما الحكمة في خلقه إيّاي؟

والثاني: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته؛ فَلِمَ كلّفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في هذا التكليف بعد أن لا يُنتفـع بطاعة، ولا يُتضرَّر بمعصية؟

والثـالث: إذ خلقني وكلّفني فـالتـزمت تكليفـه بـالمعـرفـة والـطاعـة فعـرفت وأطعت، فَلِمَ كلّفني بـطاعة آدم والسجـود له، ومـا الحكمـة في هـذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي إياه؟

والـرابـع: إذ خلقني وكلّفني على الإطـلاق، وكلّفني بهـذا التكليـف على الخصوص، فإذا لم أسجـد لآدم، فَلِمَ لَعنني وأخرجني من الجنـة؟ وما الحكمـة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلاّ قولي: لا أسجد إلاّ لك؟

والخامس: إذ خلقني وكلّفني مطلقـاً وخصوصـاً؛ فلم أطِـع فلعنني وطردني، فَلِمَ طرّقني[1] إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستي، فأكل من الشجـرة المنهـي عنها، وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلـك بعد أن لـو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم، وبقي خالداً فيها؟

والسـادس: إذ خلقني وكلّفني عمومـاً، وخصوصـاً، ولعنني، ثم طـرقني إلى الجنـة، وكـانت الخصـومـة بيني وبين آدم؛ فَلِمَ سلّطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يـرونني، وتؤثر فيهم وسـوستي[2] ولا يؤثّـر فِيَّ حـولهم وقـوّتهم، وقـدرتهم

(١) طرقني: جعل لي طريقاً.

(٢) الوسوسة: حديث النفس واختلاط الذهن. والوسواس: هو الشيطان.

واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها[1] فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين، كان أحرى بهم، وأليق بالحكمة.

والسابع: سلمت هذا كلّه: خلقني وكلّفني مطلقاً ومقيداً، وإذ لم أطع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنة مكّنني وطرّقني، وإذا عملت عملي أخرجني ثم سلّطني على بني آدم، فَلِمَ إذا استمهلته أمهلني، فقلت: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ[2] ـ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾[3]. وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شرٌّ ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشرّ؟!

قال: فهذه حجتي على ما ادّعيته في كل مسألة.

قال شارح الإنجيل: فأوحى الله تعالى إلى الملائكة عليهم السلام، قولوا له: إنك في تسليمك الأول أني إلّهك وإلّه الخلق غير صادق ولا مخلص، إذ لو صدّقت أنّي إلّه العالمين ما احتكمت عليّ بِلِمَ، فأنا الله الذي لا إلّه إلّا أنا، لا أُسأَل عمّا أفعل، والخلق مسؤولون، وهذا الذي ذكرته مذكور في التوراة، ومسطور في الإنجيل على الوجه الذي ذكرته.

وكنت برهة من الزمان أتفكّر وأقول: من المعلوم الذي لا مِرْيَة[4] فيه أنّ كلّ شبهة وقعت لبني آدم؛ فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم ووساوسه ونشأت من شبهاته، وإذا كانت الشبهات محصورة في سبْع عادت كبار البدع والضلالات إلى سبع. ولا يجوز أن تعدوَ شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات وإن اختلفت العبارات؛ وتباينت الطرق، فإنها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبذور، وترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص.

---

(١) يحتالهم عنها: يصرفهم عنها.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٣، وتمامها: ﴿قال انظرني إلى يوم يبعثون﴾.

(٣) سورة الحجر: الآيتان ٣٧ و٣٨.

(٤) المرية: الجدل. يقال: ما فيه مرية، أي جدل. والمرية: الشك.

هـذا. ومن جادل نـوحاً، وهـوداً، وصـالحـاً، وإبـراهيم، ولـوطـاً، وشعيبـاً، وموسى، وعيسى، ومحمداً؛ صلوات الله عليهم أجمعين، كلّهم نسجـوا على منوال اللعين الأول في إظهـار شبهاتـه، وحاصلهـا يرجـع إلى دفـع التكليف عن أنفسهم، وجحـد أصحـاب الشـرائـع والتكـاليف بـأسـرهم، إذ لا فـرق بين قـولهم: ﴿أَبَشَرٌ يَهْـدُونَنَا﴾[1] وبين قـوله: ﴿أَأَسْجُـدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً﴾[2] وعـن هـذا صـار مفصـل الخـلاف، ومحزّ الافتـراق ما هـو في قولـه تعالى: ﴿وَمَـا مَنَـعَ النَّاسَ أَنْ يُـؤْمِنُـوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولاً﴾[3]، فبيَّن أن المـانـع من الإيمـان هو هذا المعنى، كما قال المتقدّم في الأول: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْـرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَـارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[4]، وقـال المتأخـر من ذرّيتـه كمـا قـال المتقدّم: ﴿أَنَا خَيْـرٌ مِنْ هَـٰذَا الَّذِي هُـوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾[5]، وكـذلك لـو تعقّبنا أقوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقـة لأقوال المتـأخّرين: ﴿كَـذَٰلِكَ قَـالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْـلَ قَـوْلِهِمْ تَشَـابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[6]، ﴿فَمَـا كَـانـوا لِيُـؤْمِنُـوا بِمَـا كَـذَّبُـوا بِـهِ مِنْ قَبْلُ﴾[7].

فاللعين الأوّل لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أوحكم الخلق في الخالق، والأول غلوّ، والثاني تقصير.

فثار من الشبهة الأولى مذاهب: الحلولية[8]، ....

---

(1) سورة التغابن: الآية ٦، وتمامها: ﴿ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهـدوننا فكفـروا وتولّوا واستغنى الله والله غني حميد﴾.

(2) سورة الإسراء: الآية ٦٠.

(3) سورة الإسراء: الآية ٩٤.

(4) سورة الأعراف: الآية ١١.

(5) سورة الزخرف: الآية ٥٢.

(6) سورة البقرة: الآية ١١٨.

(7) سورة يونس: الآية ٧٤.

(8) الحلوليـة في الجملة عشر فرق كلّهـا كانت في دولـة الإسلام، وغـرض جميعها القصـد إلى إفساد القـول بتوحيد الصانـع. (راجـع الفرق بين الفرق ص ٢٥٤).

والتناسخية[1]، والمشبهة[2] ، والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله.

وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية، والجبرية، والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين.

فالمعتزلة مشبهة الأفعال، والمشبهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء، فإن من قال: إنما يحسن منه ما يحسن منا، ويقبح منه ما يقبح منا، فقد شبّه الخالق بالخلق؛ ومن قال: يوصف الباري تعالى بما يوصف به الخلق، أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري تعالى فقد اعتزل عن الحق، وسِنْخ[3] القَدَرِيّة طلب العلة في كل شيء، وذاك من سِنْخِ اللعين الأول؛ إذ طلب العلة في الخلق أولاً، والحكمة في التكليف ثانياً، والفائدة في تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثاً، وعنه نشأ مذهب الخوارج، إذ لا فرق بين قولهم: لا حكم إلّا لله ولا نحكم الرجال، وبين قوله: لا أسجد إلّا لك، ﴿أَأَسْجُدُ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[4]. وبالجملة «كلا طرفي قصد الأمور ذميم»، فالمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات، والمشبهة: قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام، والروافض: غلوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، والخوارج: قصروا حتى نفوا تحكيم الرجال.

وأنت ترى إذا نظرت أنّ هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الأول، وتلك في الأول مصدرها، وهذه في الآخرة مظهرها، وإليه أشار التنزيل في قوله تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[5].

---

(١) هم الذين يعتقدون بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص.

(٢) الذين يجعلون الله أعضاء ويقولون إنه جسد وله يد وعين.

(٣) السِّنخ، بالكسر: الأصل من كل شيء والجمع أسناخ وسنوخ.

(٤) تمام الآية: ﴿قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون﴾ سورة الحجر: الآية ٣٣.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٦٨.

وشبّه النبي ﷺ كلّ فرقة ضالّة من هذه الأمّة بأمّة ضالّة من الأمم السالفة، فَقَالَ: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الأُمَّةِ»، وقَالَ: «الْمُشَبِّهَةُ يَهُودُ هٰذِهِ الأُمَّةِ، وَالرَّوَافِضُ نَصَارَاهَا».

وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَم جُمْلة: «لَتَسْلُكُنَّ سُبُلَ الأُمَمِ قَبْلَكُمْ حَذْوَ الْقُذَّةِ بِالْقُذَّةِ[1]، والنَّعل بِالنَّعْلِ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»[2].

المقدمة الرابعة

في بيان أوّل شبهة وقعت في الملّة الإسلامية، وكيفية انشعابها، ومَنْ مَصْدَرُهَا، ومَنْ مُظْهِرُهَا

وكما قرّرنا أنّ الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزمان، كذلك يمكن أن نقرر في زمان كل نبيّ ودور صاحب كلّ ملّة وشريعة: أنّ شبهات أمّته في آخر زمانه؛ ناشئة من شبهات خصماء أوّل زمانه من الكفّار والملحدين وأكثرها من المنافقين، وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخفَ في هذه الأمة أنّ شبهاتها نشأت كلّها من شبهات منافقي زمن النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه، والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه.

اعتبر حديث ذي الخويصرة[3] التميمي، إذ قال: اَعْدِلْ يا مُحَمَّدُ فَإِنَّكَ لَمْ تَعْدِلْ، حتى قال عليه الصلاة والسلام: «إِنْ لَمْ أَعْدِلْ فَمَنْ يَعْدِلْ؟» فعاد اللعين وقال: «هٰذِهِ قِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللّٰهِ تَعَالَى»، وذلك خروج صريح على النبيّ عليه الصلاة والسلام ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجاً، فمن اعترض

---

(١) القذّة، بالضمّ: ريش السّهم والجمع قذذ.

(٢) الضبّ: حيوان من الزحافات شبيه بالحرذون ذنبه كثير العقد.

(٣) ذو الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير. شهد مع علي في صفين ثم صار من الخوارج ومن أشدهم على علي. قتل سنة ٣٧. (أسد الغابة ١: ٣٩٦).

وحكماً بالهوى في مقابلة النص، واستكباراً على الأمر بقيامي العقل؟ حتى قال عليه الصلاة والسلام: «سَيَخْرُجُ(١) مِنْ ضِئْضِيءِ(٢) هٰذَا الرَّجُلِ قَوْمٌ يَمْرُقُونَ(٣) مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ. . . » الخبر بتمامه.

واعتبر حال طائفة أخرى من المنافقين يوم أُحُد، إذ قالوا: ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾(٤)، وقولهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هٰهُنَا﴾(٥)، وقولهم: ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾(٦)، فهل ذلك إلّا تصريح بالقدر؟ وقول طائفة من المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾(٧)، وقول طائفة: ﴿أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾(٨)، فهل هذا إلّا تصريح بالجبر؟

واعتبر حال طائفة أخرى حيث جادلوا في ذات الله، تفكراً في جلاله، وتصرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوّفهم بقوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾(٩)، فهذا ما كان في زمانه عليه الصلاة والسلام وهو على شوكته وقوته وصحّة بدنه، والمنافقون يخادعون فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض في كل وقت على حركاته وسكناته، فصارت الاعتراضات كالبذور، وظهرت منها الشبهات كالزروع.

وأمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين

---

(١) في مسلم أنه سيخرج من ضئضيء هذا قوم يتلون كتاب الله رطباً لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتل ثمود. (مسلم ٣: ١١١).

(٢) الضئضيء: الأصل.

(٣) يمرقون من الدين: يخرجون منه.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٥٤.

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٥٤.

(٦) سورة آل عمران: الآية ١٥٦.

(٧) سورة النحل: الآية ٣٥.

(٨) سورة يس: الآية ٤٧.

(٩) سورة الرعد: الآية ١٣.

الصحابة رضي الله عنهم، فهي اختلافات اجتهادية كما قيل: كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين.

* فأول تنازع وقع في مرضه عليه الصلاة والسلام فيما رواه الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري[1] بإسناده عن عبد الله[2] بن عبّاس رضي الله عنه، قال: «لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ مَرَضُهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَالَ: آئْتُونِي بِدَوَاةٍ وَقِرْطَاسٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لَا تَضِلُّوا بَعْدِي»، فقال عمر رضي الله عنه: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «قَدْ غَلَبَهُ الْوَجَعُ، حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» وكثر اللغط، فقال النبي ﷺ: «قُومُوا عَنِّي لَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ»، قال ابن عبّاس: «الرَّزِيَّةُ كُلُّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ كِتَابِ رَسُولِ الله ﷺ».

* * *

* الخلاف الثاني: في مرضه أنه قال: «جَهِّزُوا جَيْشَ أُسَامَة[3]، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ»، فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، وأسامة قد برز من المدينة. وقال قوم: قد اشتدّ مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقته، والحالة هذه، فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره.

وإنما أوردت هذين التنازعين، لأن المخالفين ربما عدوا ذلك من الخلافات المؤثرة في أمر الدين، وليس كذلك، وإنما كان الغرض كله: إقامة مراسم

---

(١) توفي سنة ٢٥٦هـ/٨٧٠م.

(٢) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي. حبر الأمّة الصحابي الجليل. لازم رسول الله ﷺ وروى عنه الأحاديث الصحيحة. له في الصحيحين وغيرهما ١٦٦٠ حديثاً، توفي سنة ٦٨هـ/٦٨٧م. (راجع الإصابة ت ٤٧٧٢ وصفوة الصفوة ١: ٣١٤ والأعلام ج ٤ ص ٩٥).

(٣) هو أسامة بن زيد بن حارثة. صحابي جليل. كان رسول الله ﷺ يحبّه كثيراً وينظر إليه نظره إلى سبطية الحسن والحسين. أمّره رسول الله قبل أن يبلغ العشرين من عمره فكان مظفّراً موفقاً. وفي تاريخ ابن عساكر أن رسول الله استعمل أسامة على جيش فيه أبو بكر وعمر. توفي سنة ٥٤هـ/٦٧٤م. (راجع طبقات ابن سعد ٤: ٤٢ وتهذيب ابن عساكر ٢: ٣٩١ والأعلام ١: ٢٩١).

الشرع في حال تزلزل القلوب، وتسكين نائرة[1] الفتنة المؤثرة عند تقلّب الأمور.

* * *

* الخلاف الثالث: في موته عليه الصلاة والسلام، قال عمر بن الخطاب: من قال إن محمداً قد مات قتلته بسيفي هذا؛ وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى عليه السلام. وقال أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد إله محمد فإن إله محمد حيّ لم يمت ولن يموت وقرأ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[2] فرجع القوم إلى قوله، وقال عمر رضي الله عنه: «كأني ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر».

* * *

* الخلاف الرابع: في موضع دفنه عليه الصلاة والسلام، أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة لأنها مسقط رأسه، ومأنس نفسه، وموطىء قدمه، وموطن أهله، وموقع رحله. وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته، ومدار نصرته، وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء، ومنه معراجه إلى السماء، ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لمّا روي عنه عليه الصلاة والسلام: «الْأَنْبِيَاءُ يُدْفَنُونَ حَيْثُ يَمُوتُونَ».

* * *

* الخلاف الخامس: في الإمامة، وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذْ ما سلّ سيف في الإسلام عَلَى قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان. وقد سهل الله تعالى في الصدر الأوّل، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها فقالت

---

(١) قال صاحب «اللسان»: نأرت نائرة في الناس: هاجت هائجة. ويقال: نارت بغير همز.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٤٤.

الأنصار مِنّا أمير ومنكم أمير واتفقوا على رئيسهم سعد[1] بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر رضيَ الله عنهما في الحال بأن حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزوِّر[2] في نفسي كلاماً في الطريق، فلمّا وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلّم، فقال أبو بكر: مه[3] يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدّره في نفسي كأنه يخبر عن غيب، فقبل أنْ يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة، إلّا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة[4] وقّى الله المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيّما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنهما تَغِرَّة[5] يجب أن يقتلا.

وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي عليه الصلاة والسلام «الأَئِمّة مِنْ قُرَيْشٍ» وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة، ثم لمّا عاد إلى المسجد انثال[6] الناس عليه وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أميّة، وأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كان مشغولاً بما أمره النبي ﷺ من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة.

* * *

* **الخلاف السادس**: في أمر فدك[7] والتوارث عن النبي عليه الصلاة

---

(١) هو أبو ثابت. صحابي. كان سيّد الخزرج وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام. شهد أحداً والخندق وغيرهما. وكان أحد النقباء الاثني عشر. ولما توفي رسول الله ﷺ طمع بالخلافة ولم يبايع أبا بكر. فلما صار الأمر إلى عمر عاتبه، فقال سعد: وكان والله صاحبك (أبو بكر) أحبَّ إلينا منك، وقد والله أصبحت كارهاً لجوارك. فقال عمر: من كره جوار جاره تحول عنه. توفي سنة ١٤هـ/٦٣٥م. (راجع تهذيب ابن عساكر ٦: ٨٤ والإصابة والترجمة ٣١٦٧ والأعلام ٣: ٨٦).

(٢) أزوّر كلاماً: أحسنه وأنمّقه.

(٣) مَهْ: اسم فعل مبني على السكون بمعنى انكفف. وقد يقال: مَهٍ مَهْ. فإن وصلت نونت.

(٤) فلتة: عمل دون تدبّر وتمهّل.

(٥) غرّر تغريراً وتغرّة بالشيء: عرّضه للهلاك.

(٦) انثال عليه الناس: تكاثروا حوله.

(٧) فَدَكُ: بالتحريك: قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان. كانت لليهود. أفاءها الله على رسوله ﷺ في =

والسلام، ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة، وتمليكاً أخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي عليه الصلاة والسلام، «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ».

* * *

* الخلاف السابع: في قتال ما نعي الزكاة، فقال القوم: لا نقاتلهم قتال الكفرة.

وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال أبو بكر رضي الله عنه: لو منعوني عقالاً[1] مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه، ومضى بنفسه إلى قتالهم، ووافقه جماعة الصحابة بأسرهم، وقد أدّى اجتهاد عمر رضي الله عنه في أيام خلافته إلى ردّ السبايا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوسين منهم، والإفراج عن أسراهم.

* * *

* الخلاف الثامن: في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة، فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظاً غليظاً، وارتفع الخلاف بقول أبي بكر: لو سألني ربي يوم القيامة، لقلت: وليت عليهم خيرهم لهم.

وقد وقع في زمانه اختلافات كثيرة في مسائل ميراث الجد، والإخوة، والكلالة[2] وفي عقل[3] الأصابع، وديات الأسنان، وحدود[4] بعض الجرائم التي

= سنة سبع صلحاً فكان ينفق منها على نفسه وعلى بعض المحتاجين من بني هاشم. (راجع معجم البلدان ٤: ٢٣٨، دار صادر).

(١) العقال: الحبل الذي يعقل به البعير الذي كان يؤخذ في الصدقة. وقيل ما يساوي عقالاً من الصدقة. وفي رواية عناقاً.

(٢) الكلالة: اسم لما عدا الولد والوالد من الورثة. وقيل: الكلالة من تكلّل نسبه بنسبك كابن العمّ ومن أشبهه. وقيل: هم الأخوة للأمّ. . والعرب تقول: لم يرثه كلالةً: أي لم يرثه عن عُرُض بل عن قرب واستحقاق. (اللسان مادة كلل).

(٣) العقل: الدّية. وعقل القتيل: وداه، وعقل عنه: أدّى جنايته. (اللسان مادة عقل).

(٤) حدود: جمع حدّ وهو العقوبة. وحدود الله: طاعته وأحكامه الشرعية.

لم يرد فيها نصّ، وإنما أهمّ أمورهم: الاشتغال بقتال الروم، وغزو العجم، وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين، وكثرت السبايا والغنائم، وكانوا كلّهم يصدرون عن رأي عمر رضيَ الله عنه، وانتشرت الدعوة، وظهرت الكلمة، ودانت العرب، ولانت العجم.

* * *

* **الخلاف التاسع**: في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها. واتفقوا كلهم على بيعة عثمان رضي الله عنه، وانتظم الأمر واستمرت الدعوة في زمانه، وكثرت الفتوح، وامتلأ بيت المال، وعاشر الخَلقَ على أحسن خُلُقٍ، وعاملهم بأبسط يد، غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهابر[1] فركبته، وجاروا فجير عليه، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة[2] على بني أميّة.

منها: رده الحكم[3] بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله ﷺ، وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفّع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخاً.

ومنها: نفيه أبا ذر إلى الربذة[4]، وتزويجه مروان[5] بن الحكم بنته، وتسليمه خمس غنائم أفريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار.

---

(١) نهابر: جمع نهبورة وهي المهلكة.
(٢) محالة على بني أمية: أي منسوبة إليهم.
(٣) الحكم بن أمية: صحابي. كان فيما قيل يفشي سرّ رسول الله ﷺ فنفاه إلى الطائف وأعيد إلى المدينة في خلافة عثمان فمات فيها وقد كفّ بصره. وهو عمّ عثمان بن عفّان ووالد مروان، (رأس الدولة المروانية). (راجع الإصابة ٢: ٢٨ وتاريخ الإسلام ٢: ٩٥).
(٤) الربذة: من قرى المدينة على ثلاثة أيام من ذات عرق على طريق الحجاز إذا رحلت من فيد تريد مكة. وبهذا الموضع قبر أبي ذر الغفاري. (معجم البلدان ٣: ٢٤).
(٥) الخليفة الأموي. وهو أول من ملك من بني الحكم بن أبي العاص وإليه ينسب بنو مروان ودولتهم المروانية. توفي سنة ٦٥هـ/ ٦٨٥م.

ومنها: إيواؤه عبد الله[1] بن سعد بن أبي سرح، وكان رضيعه بعد أن أهدر النبي عليه الصلاة والسلام دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته عبد الله[2] بن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما أحدث، إلى غير ذلك مما نقموا عليه، وكان أمراء جنوده: معاوية بن أبي سفيان عامل الشام، وسعد بن أبي وقّاص عامل الكوفة، وبعده الوليد بن عقبة وسعيد بن العاص، وعبد الله بن عامر عامل البصرة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل مصر، وكلّهم خذلوه ورفضوه حتى أتى قدَرُه عليه، وقتل مظلوماً في داره، وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه، ولم تسكن بعد.

* * *

* الخلاف العاشر: في زمان أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له. فأوله: خروج طلحة والزبير إلى مكة، ثم حمل عائشةَ إلى البصرة، ثم نصب القتال معه، ويعرف ذلك بحرب الجمل، والحق أنهما رجعا وتابا، إذ ذكَّرهما أمراً فتذكَّراه، فأمّا الزبير فقتله ابن جرموز بقوس وقت الانصراف، وهو في النار لقول النبي ﷺ: «بَشِّرْ قَاتِلَ ابنِ صَفِيَّةَ بِالنَّارِ»، وأمّا طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الإعراض[3] فخرّ ميتاً، وأمّا عائشة رضي الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت، ثم تابت بعد ذلك ورجعت، والخلاف بينه وبين معاوية، وحرب صفين، ومخالفة الخوارج، وحمله على التحكيم، ومغادرة عمرو بن العاص أبا موسى الأشعري، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته مشهور،

(١) هو فاتح إفريقية وفارس بني عامر من أبطال الصحابة. كان من كتّاب الوحي للنبي ﷺ وكان على ميمنة عمرو بن أبي العاص حين افتتح مصر. وولي مصر سنة ٢٥هـ. بعد عمرو بن العاص ودانت له أفريقية كلّها. وهو أخو عثمان بن عفان من الرضاع. مات بعسقلان فجأة وهو يصلي سنة ٣٧هـ/٦٥٧م. (راجع أسد الغابة ٣: ١٧٣ ومعالم الإيمان ١: ١١٠...).

(٢) هو أبو عبد الرحمن. أمير فاتح اشترى كثيراً من دور البصرة وهدمها فجعلها شارعاً، وكان محباً للعمران. توفي سنة ٥٩هـ/٦٧٩م. (راجع الأعلام ٤: ٩٤ وتاريخ الإسلام للذهبي ٢: ٢٦٦).

(٣) وقت الإعراض: أي وقت اعتزاله الحرب.

وكـذلك الخـلاف بينه وبين الشـراة[1] المارقين بـالنهروان[2] عقـداً وقـولاً، ونصب القتال معه فعلاً ظاهراً معروف؛ وبالجملة كان عليّ رضي الله عنه مع الحق، والحق معـه، وظهر في زمـانـه الخـوارج عليـه مثـل الأشعث بن قيس، ومسعـود بن فـدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي وغيرهم، وكذلـك ظهر في زمـانه الغـلاة في حقه مثل عبد الله بن سبأ وجماعة معه، ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة، وصدق فيه قول النبـي ﷺ: «يَهْلِكُ فِيْهِ آثْنَانِ: مُحِبٌّ غَالٍ وَمُبْغِضٌ قَالٍ».

وانقسمت الاختـلافات بعـده إلى قسمين: أحدهمـا الاختلاف في الإمـامـة، والثاني: الاختلاف في الأصول.

* * *

والاختلاف في الإمامة على وجهين:

أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار.

والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين.

فمن قال إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، قال بإمـامة كـل من اتفقت عليه الأمة، أو جماعـة معتبرة من الأمـة: إمّا مـطلقاً، وإمّـا بشرط أن يكـون قرشيـاً؛ على مـذهب قوم، وبشـرط أن يكـون هـاشميـاً، على مـذهب قـوم، إلى شـرائط أخـرى كما سيأتي.

ومن قال بالأوّل، قال بإمامة معاوية وأولاده، وبعدهم بخلافة مروان وأولاده.

والخوارج اجتمعوا في كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقـادهم، ويجـري على سنن العـدل في معـامـلاتهم، وإلاّ خـذلـوه وخلعـوه، وربما قتلوه.

---

(1) الشراة: الخوارج. إنما سموا كذلك أخذاً من قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾. (راجع معجم المصطلحات العربية ص ٢٠٩).

(2) النهـروان: وهي ثلاثـة نهروانات: الأعـلى والأوسط والأسفل، وهي كـورة واسعـة بـين بغـداد وواسط بالعراق. (راجع معجم البلدان ٥: ٣٢٤).

ومن قالوا إن الإمامة تثبت بالنص، اختلفوا بعد عليّ رضي الله عنه، فمنهم من قال إنه نص على ابنه محمد[1] بن الحنفيّة، وهؤلاء هم الكيسانية[2]، ثم اختلفوا بعده، فمنهم من قال إنه لم يمت، ويرجع فيملأ الأرض عدلاً، ومنهم من قال إنه مات، وانتقلت الإمامة بعده إلى ابنه أبي هاشم[3]، وافترق هؤلاء، فمنهم من قال الإمامة بقيت في عقبه وصية بعد وصية، ومنهم من قال إنها انتقلت إلى غيره، واختلفوا في ذلك الغير، فمنهم من قال هو بيان[4] بن سمعان النهدي، ومنهم من قال هو عليّ بن عبد الله بن عبّاس، ومنهم من قال هو عبد الله[5] بن حرب الكندي، ومنهم من قال هو عبد الله[6] بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن

---

(١) هو محمد بن علي بن أبي طالب. وهو أخو الحسن والحسين، غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمّه خولة بنت جعفر. كان واسع العلم، ورعاً. أخبار قوّته وشجاعته كثيرة. مولده ووفاته في المدينة. وقيل: خرج إلى الطائف هارباً من ابن الزبير فمات هناك. توفي سنة ٨١هـ/ ٧٠٠م. (راجع طبقات ابن سعد ٥: ٦٦ ووفيات الأعيان ١: ٤٤٩ والأعلام ٦: ٢٧٠).

(٢) أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. وفي زعم البعض أن «المختار» كان يقال له كيسان. وسيأتي الكلام على الكيسانية في موضعه من هذا الكتاب.

(٣) هو أبو هاشم: عبد الله بن علي بن أبي طالب، وأبوه محمد بن الحنفية. قال الزبير: كان أبو هاشم صاحب الشيعة فأوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، وصرف الشيعة إليه ودفع إليه كتبه، ومات عنده، ومات في أيام سليمان بن عبد الملك سنة ٩٨، وقيل: في سنة ٩٩. (راجع التهذيب ٦: ١٦ ومشاهير علماء الأمصار رقم ٩٩٤ والعبر ١: ١١٦).

(٤) في الأصل بنان، تصحيف وهو بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني. ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة، وادّعى أول الأمر أن جزءاً إلهياً حلّ في علي، ثم في محمد ابن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان نفسه. ثم ادعى النبوّة فأخذه خالد القسري فقتله وصلبه. (راجع مقالات الإسلاميين ١: ٦٦ والتبصير ٧٢ وكامل ابن الأصير ٥: ٨٢).

(٥) هو عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي. كان أول أمره على دين البيانية أتباع بيان ثم زعم أن روح الله انتقلت من أبي هاشم إلى عبد الله بن حرب. (راجع مقالات الإسلاميين ١: ٦٨ والتبصير ٧٣).

(٦) هو من شجعان الطالبيين وأجوادهم وشعرائهم. طلب الخلافة في أواخر دولة بني أمية (سنة ١٢٧هـ) بالكوفة وبايع له بعض أهلها واستفحل أمره فسيّر أمير العراق (ابن هبيرة) الجيوش لقتاله فصبر لها ثم انهزم إلى شيراز ومنها إلى هراة فقبض عليه عاملها وقتله حنقاً بأمر أبي مسلم الخراساني توفي سنة ١٢٩هـ/٧٤٦م. وله البيت المشهور:

وعين الرضا عن كل عيبٍ كليلةٍ ... ولكنّ عين السّخط تبدي المساويا

(راجع ابن الأثير حوادث سنتي ١٢٧ و١٢٩ والأعلام ٤: ١٣٩).

أبي طالب، وهؤلاء كلهم يقولون إن الدين طاعة رجل، ويتأوّلون أحكام الشرع كلها على شخص معيّن كما ستأتي مذاهبهم.

وأمّا من لم يقل بالنص على محمد ابن الحنفيّة، فقال بالنص على الحسن والحسين رضي الله عنهما، وقال: لا إمامة في الأخوين إلاّ الحسن والحسين رضي الله عنهما. ثم اختلفوا، فمنهم من أجرى الإمامة في أولاد الحسن، فقال بعده بإمامة ابنه الحسن[1]، ثم ابنه عبد الله[2]، ثم ابنه محمد، ثم أخيه إبراهيم الإمامين، وقد خرجا في أيام المنصور فقتلا في أيامه، ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الإمام، ومنهم من أجرى الوصية في أولاد الحسين، وقال بعده بإمامة ابنه عليّ[3] بن الحسين زين العابدين نصاً عليه، ثم اختلفوا بعده، فقالت الزيدية بإمامة ابنه زيد[4].

ومذهبهم أن كل فاطمي خرج وهو عالم، زاهد، شجاع، سخي: كان إماماً واجب الاتباع، وجوزوا رجوع الإمامة إلى أولاد الحسن، ثم منهم من وقف وقال بالرجعة.

---

(١) هو الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب أبو محمد الهاشمي: كبير الطالبيين في عهده. كان وصيّ أبيه ووليّ صدقة جدّه. كان عبد الملك بن مروان يهابه. إقامته ووفاته في المدينة. توفي نحو سنة ٩٠هـ/ نحو ٧٠٨م. (راجع تهذيب ابن عساكر ٤: ١٦٢).

(٢) هو عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب من أهل المدينة. قال الطبري: كان ذا عارضة وهيبة ولسان وشرف. وكانت له منزلة عند عمر بن عبد العزيز. حبسه المنصور عدة سنوات من أجل ابنيه محمد وإبراهيم، ونقله إلى الكوفة فمات سجيناً فيها كما حقّقه الخطيب البغدادي. (راجع الإصابة ت ٦٥٨٧ وتاريخ بغداد ٩: ٤٣١).

(٣) هو رابع الأئمة الاثني عشر عند الإماميّة. أحصي بعد موته عدد من كان يقوتهم سراً فكانوا نحو مئة بيت. يضرب به المثل في الحلم والورع. توفي سنة ٩٤هـ/٧١٢م. (راجع وفيات الأعيان ١: ٣٢٠ وابن سعد ٥: ١٥٦ ونزهة الجليس ٢: ١٥).

(٤) يقال له «زيد الشهيد». قال أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أسرع جواباً ولا أبين قولاً. قتل في معركة مع الحكم بن الصلت بأمر من عامل العراق يوسف بن عمر الثقفي سنة ١٢٢هـ/٧٤٠م. (راجع مقاتل الطالبيين طبعة الحلبي وتاريخ الكوفة ٣٢٧).

ومنهم من ساق وقال بإمامة كل مِنْ هذا حاله في كل زمان، وسيأتي فيما بعد تفصيل مذاهبهم، وأمّا الإمامية فقالوا بإمامة محمد[1] بن عليّ الباقر نصّاً عليه، ثم بإمامة جعفر[2] بن محمد الصادق وصية إليه، ثم اختلفوا بعده في أولاده: من المنصوص عليه؟ وهم خمسة: محمد، وإسماعيل، وعبد الله، وموسى، وعليّ.

فمنهم من قال بإمامة محمد وهم العمارية، ومنهم من قال بإمامة إسماعيل وأنكر موته في حياة أبيه وهم المباركية، ومن هؤلاء من وقف عليه وقال برجعته. ومنهم من ساق الإمامة في أولاده نصاً بعد نص إلى يومنا هذا، وهم الإسماعيلية. ومنهم من قال بإمامة عبد الله الأفطح، وقال برجعته بعد موته لأنه مات ولم يعقب، ومنهم من قال بإمامة موسى[3] نصاً عليه إذ قال والده: سابعكم قائمكم، ألا وهو سَمِيُّ صاحب التوراة.

ثم هؤلاء اختلفوا، فمنهم من اقتصر عليه وقال برجعته؛ إذ قال لم يمت هو، ومنهم من توقّف في موته وهم الممطورة، ومنهم من قطع بموته، وساق الإمامة إلى ابنه عليّ بن موسى الرضا، وهم القطعيّة.

ثم هؤلاء اختلفوا في كل ولد بعده، فالإثنا عشرية ساقوا الإمامة من علي الرضا إلى ابنه محمد، ثم إلى ابنه عليّ، ثم إلى ابنه الحسن، ثم إلى ابنه محمد القائم المنتظر الثاني عشر، وقالوا: هو حي لم يمت، ويرجع فيملأ الدنيا عدلاً،

---

(١) هو خامس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. كان ناسكاً عابداً له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال. توفي سنة ١١٤هـ/٧٣٢م. (راجع اليعقوبي ٣: ٦٠ وصفوة الصفوة ٢: ٦٠).

(٢) هو سادس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. له منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه أبو حنيفة ومالك. توفي سنة ١٤٨هـ/٧٦٥م. (راجع نزهة الجليس للموسوي ٢: ٣٥ ووفيات الأعيان ١: ١٠٥).

(٣) هو سابع الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. من كبار العلماء الأجواد أقدمه المهدي العباسي إلى بغداد. وبلغ الرشيد أن الناس يبايعون للكاظم فيها، فلما حجّ الرشيد سنة ١٧٩هـ. احتمله معه إلى البصرة وحبسه عند واليها عيسى بن جعفر ثم نقله إلى بغداد فتوفي فيها سجيناً، وقيل: قتل. توفي سنة ١٨٣هـ/٧٩٩م. (راجع وفيات الأعيان ٢: ١٣١ وابن خلدون ٤: ١١٥).

كما ملئت جوراً، وغيرهم ساقوا الإمامة إلى الحسن العسكري،[1] ثم قالوا بإمامة أخيه جعفر، وقالوا بالتوقف عليه، أو قالوا بالشك في حال محمد ولهم خبط طويل في سوق الإمامة، والتوقف، والقول بالرجعة بعد الموت، والقول بالغيبة، ثم بالرجعة بعد الغيبة.

فهذه جملة الاختلاف في الإمامة، وسيأتي تفصيل ذلك عند ذكر المذاهب.

* * *

وأمّا الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد[2] الجهني، وغيلان الدمشقي[3]، ويونس[4] الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشرّ إلى القدر، وَنَسج على منوالهم واصل[5] بن عطاء الغَزَّال، وكان تلميذ الحسن[6] البصري، ....

(١) هو ثامن الأئمة الإثني عشر عند الإمامية. أحبه المأمون العباسي وزوجه ابنته وعهد إليه بالخلافة من بعده ولم تتم له. مات في عهده فدفنه إلى جانب أبيه الرشيد سنة ٢٠٣هـ/٨١٨م. (راجع ابن الأثير ٦: ١١٩ والطبري ١٠: ٢٥١).

(٢) هو محمد بن عبد الله بن عُليم الجهني. أول من قال بالقدر في البصرة. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف فقتله الحجاج صبراً بعد أن عذّبه، وقيل: صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق على القول في القدر ثم قتله. توفي سنة ٨٠هـ/٦٩٩م. (راجع تهذيب التهذيب ١٠: ٢٢٥ وميزان الاعتدال ٣: ١٨٣).

(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان تنسب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية. وهو ثاني من تكلّم في القدر بعد معبد الجهني. قيل: إنه تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز ثم جاهر بمذهبه بعد موت عمر فطلبه هشام بن عبد الملك وأحضر الأوزاعي لمناظرته فأفتى الأوزاعي بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق. توفي بعد سنة ١٠٥هـ/ بعد ٧٢٣م. (راجع عيون الأخبار لابن قتيبة ٢: ٣٤٥ ولسان الميزان ٤: ٤٢٤).

(٤) هو من الأساورة النصارى واسمه يونس سنسويه ويعرف بالأسواري.

(٥) هو رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلّمين. سمّي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. وهو الذي نشر مذهب «الاعتزال» في الآفاق توفي سنة ١٣١هـ/٧٤٨م. (راجع المقريزي ٢: ٣٤٥ ووفيات الأعيان ٢: ١٧٠ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨).

(٦) هو الحسن بن يسار البصري. كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء. شبَّ في كنف علي بن أبي طالب. وتوفي سنة ١١٠هـ/٧٢٨م. (راجع تهذيب التهذيب ووفيات الأعيان وميزان الاعتدال ١: ٢٥٤).

وتلمذ له عمرو[1] بن عبيد، وزاد عليه في مسائل القدر. وكان عمرو من دعاة يزيد[2] الناقص أيام بني أميّة، ثم والى المنصور وقال بإمامته، ومدحه المنصور يوماً، فقال: نثرت الحب للناس فلقطوا غير عمرو بن عبيد.

والوعيدية من الخوارج، والمرجئة من الجبرية.

والقدرية ابتدأوا بدعتهم في زمان الحسن، واعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول منه بالمنزلة بين المنزلتين، فسمي هو وَأصحابه معتزلة، وقد تلمذ له زيد بن عليّ وَأخذ الأصول فلذلك صارت الزيدية كلّهم معتزلة، ومن رفض زيد بن عليّ لأنه خالف مذهب آبائه في الأصول، وَفي التبرِّي والتّوَلّي؛ وهم من أهل الكوفة؛ وكانوا جماعة سموا رافضة. ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون[3] فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام، إمّا لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها. وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.

* * *

وكان أبو الهذيل[4] العلاف شيخهم الأكبر؛ وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وأبدع بدعاً في

---

(١) توفي بمران قرب مكة سنة ١٤٤هـ/٧٦١م.

(٢) هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان، أبو خالد، يقال له الناقص لأن سلفه الوليد بن يزيد كان قد زاد في أعطيات الجند فلما ولي يزيد نقص الزيادة. توفي سنة ١٢٦هـ/٧٤٤م. (راجع اليعقوبي وابن الأثير والطبري).

(٣) هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، سابع الخلفاء من بني العباس في العراق. توفي سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م. (راجع تاريخ بغداد لابن الخطيب ١٠: ١٨٣ والمسعودي ٢: ٢٤٧).

(٤) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، من أئمة المعتزلة. توفي بسامرا سنة ٢٣٥هـ/٨٥٠م. (راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ ولسان الميزان ٥: ٤١٣).

الكلام، والإرادة، وأفعال العباد، والقول بالقدر، والآجال، والأرزاق، كما سيأتي في حكاية مذهبه، وجرت بينه وبين هشام بن الحكم مناظرات في أحكام التشبيه، وأبو يعقوب الشحّام والآدمي صاحبا أبي الهذيل وافقاه في ذلك كله.

ثم إبراهيم[1] بن سيار النظام في أيام المعتصم كان غلا في تقرير مذاهب الفلاسفة وانفرد عن السلف ببدع في القدر والرفض، وعن أصحابه بمسائل نذكرها. ومن أصحابه محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسى بن عمران، والفضل الحدثي، وأحمد بن خابط. ووافقه الأسواري في جميع ما ذهب إليه من البدع، وكذلك الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكافي، والجعفرية أصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

ثم ظهرت بدع بشر[2] بن المعتمر؛ من القول بالتولّد والإفراط فيه والميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة، والقول بأن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، وإذا فعل ذلك فهو ظالم، إلى غير ذلك مما تفرّد به عن أصحابه.

وتلمذ له أبو موسى المردار راهب المعتزلة، وانفرد عنه بإبطال إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة، وفي أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدم القرآن، وتلمذ له الجعفران، وأبو زفر، ومحمد بن سويد صاحبا المردار، وأبو جعفر الإسكافي، وعيسى بن الهيثم صاحباً جعفر بن حرب الأشجّ.

وممن بالغ في القول بالقدر: هشام بن عمرو الفوطي، والأصمّ من أصحابه، وقدحا في إمامة عليّ رضي الله عنه بقولهما: إن الإمامة لا تنعقد إلّا بإجماع الأمة

---

(١) قال عنه الجاحظ: «الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صحّ ذلك فأبو إسحاق من أولئك». انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت «النظامية» نسبة إليه. ذكر أن له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي سنة ٢٣١هـ/٨٤٥م. (راجع تاريخ بغداد ٦: ٩٧ وأمالي المرتضى ١: ١٣٢ واللباب ٣: ٢٣٠).

(٢) هو أبو سهل، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، قال الشريف المرتضى: «يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه» له مصنفات في الاعتزال. توفي سنة ٢١٠هـ/٨٢٥م. (راجع دائرة المعارف الإسلامية ٣: ٦٦٠ وطبقات المعتزلة ٥٢).

عن بكرة أبيهم والفوطي والأصمّ اتفقا على أن الله تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها، ومنعا كون المعدوم شيئاً.

وأبو الحسين الخياط، وأحمد بن عليّ الشطوي صحبا عيسى الصوفي، ثم لزما أبا مجالد.

وتلمذ الكعبي[1] لأبي الحسين الخياط، ومذهبه بعينه مذهبه، وأمّا معمر بن عبّاد السلمي، وثمامة بن أشرس النميري، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فكانوا في زمان واحد متقاربين في الرأي والاعتقاد، منفردين عن أصحابهم بمسائل في موضعها نذكرها.

والمتأخرون منهم أبو عليّ الجُبّائي[2]، وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبّار، وأبو الحسين البصري؛ قد لخصوا طرق أصحابهم، وانفردوا عنهم بمسائل ستأتي.

أمّا رونق الكلام فابتداؤه من الخلفاء العبّاسيين: هارون [3]، والمأمون[4]، والمعتصم[5]، والواثق[6]، والمتوكل[7]، وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من الديالمة.

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي شيخ من شيوخ المعتزلة. كان رأساً لطائفة منهم سموها الكعبية نسبة إليه. توفي سنة ٣١٩هـ. (راجع العبر ٢ :١٧٦ وشذرات الذهب ٢ : ٢٨١ وابن خلكان ٣٠٦).

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي : من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبائية» له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. توفي سنة ٣٠٣هـ/٩١٦م. (راجع المقريزي ٢ :٣٤٨ ووفيات الأعيان ١ : ٤٨٠ واللباب ١ :٢٠٨).

(٣) توفي سنة ١٩٣هـ/٨٠٩م. (راجع البداية والنهاية ١٠ :٢١٣).

(٤) توفي سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م. (راجع تاريخ بغداد لابن الخطيب ١٠ :١٨٣).

(٥) توفي سنة ٢٢٧هـ/٨٤١م. (راجع ابن الأثير ٦ :١٤٨ ــ ١٧٩).

(٦) توفي سنة ٢٣٢هـ/٨٤٧م. (راجع ابن الأثير ٧ : ١٠).

(٧) توفي سنة ٢٤٧هـ/٨٦١م. (راجع ابن الأثير ٧ :١١ والطبري ١١ : ٢٦).

وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين، مثل ضرّار بن عمرو، وحفص الفرد، والحسين النجار، ومن المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل، ونبغ منهم جهم[1] بن صفوان في أيام نصر بن سيار، وأظهر بدعته في الجبر بترمذ[2]، وقتله سالم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية بمرو[3].

وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي، ويسمون الصفاتية: فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق، وكلّهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنّة، ويناظرون المعتزلة في قدم العالم على قول ظاهر. وكان عبد الله بن سعيد الكلّابي، وأبو العبّاس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي أشبههم إتقاناً، وأمتنهم كلاماً، وجرت مناظرة بين أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وبين أستاذه أبي عليّ الجبائي في بعض مسائل التحسين والتقبيح، فألزم الأشعري أستاذه أموراً لم يخرج عنها بجواب فأعرض عنه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية، فصار ذلك مذهباً منفرداً، وقرّر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، والأستاذ أبي بكر بن فورك، وليس بينهم كثير اختلاف.

ونبغ رجل متنمس[4] بالزهد من سجستان[5] يقال له أبو عبد الله[6] محمد بن

(١) هو أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس «الجهميّة» هلك في زمان صغار التابعين، قبض عليه نصر بن سيّار وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨هـ/٧٤٥م. (راجع ميزان الاعتدال ١:١٩٧ والكامل لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨).

(٢) ترمذ: اسم مدينة على نهر جيحون. (راجع معجم البلدان ٢: ٢٦).

(٣) مرو: أشهر مدن خراسان. (معجم ٥:١١٢).

(٤) متنمّس: متستّر، محتال.

(٥) سجستان: هي ناحية واسعة وولاية كبيرة كان اسم مدينتها زرنج وهي جنوبي هراة. (راجع معجم البلدان ٣: ١٩٠).

(٦) هو أبو عبد الله السجزي (نسبة إلى سجستان) إمام الكراميّة، من فرق الابتداع في الإسلام كان يقول

كرّام، قليل العلم، قد قمش[1] من كل مذهب ضغثاً[2] وأثبته في كتابه، وروّجه على أغتام[3] غزنة[4]، وغور[5]، وسواد[6] بلاد خراسان، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً، وقد نصره محمود[7] بن سبكتكين السلطان، وصبّ البلاء على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم، وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج، وهم مجسِّمة، وحاش غير محمد بن الهيصم[8] فإنه مقارب.

المقدمة الخامسة

في السبب الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب وفيها إشارة إلى مناهج الحساب

لمّا كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار، وكان غرضي من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب مع الاختصار: اخترت طريق الاستيفاء ترتيباً، وقدرت أغراضي على مناهجه تقسيماً وتبويباً. وأردت أن أبيّن كيفية طرق هذا العلم وكمية أقسامه؛ لئلا يظن بي أني من حيث أنا فقيه ومتكلّم، أجنبي النظر في مسالكه ومراسمه، أعجمي القلم بمداركه ومعالمه. فآثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها، وقدرتها على علم العدد، وكان الواضع الأوّل منه استمداد المدد.

بأن الله تعالى مستقرّ على العرش وأنه جوهر. حبسه طاهر بن عبد الله ثم حبسه محمد بن طاهر. توفي في القدس سنة ٢٥٥هـ/٨٦٩م. (راجع تذكرة الحفاظ ٢: ١٠٦ والتاج مادة «كرم»).

(١) قمش من كل مذهب: أخذ رذالته.

(٢) الضغث: الباطل.

(٣) الذين لا يفصحون.

(٤) غزنة: قصبة بلادها زابلستان وكانت منزل بني محمود بن سبكتكين. (راجع معجم البلدان ٤: ٢٠١).

(٥) غور: ولاية بين هراة وغزنة. (راجع معجم البلدان ٤: ٢١٨).

(٦) سواد: هي بلاد خراسان الآهلة. (راجع معجم البلدان ٣: ٢٧٨).

(٧) هو أبو القاسم ابن الأمير ناصر الدولة أبي منصور: فاتح الهند، وأحد كبار القادة. امتدت سلطته من أقاصي الهند إلى نيسابور وكانت عاصمته «غزنة» بين خراسان والهند وفيها ولادته ووفاته. توفي سنة ٤٢١هـ/١٠٣٠م. (راجع ابن الأثير ٩: ١٣٩ وما قبلها).

(٨) هو شيخ الكرامية ومتكلّمهم. (راجع لسان الميزان ٥: ٣٥٤).

فأقول: مراتب الحساب تبتدىء من واحد، وتنتهي إلى سبع، ولا تجاوزها البتة.

* **المرتبة الأولى**: صدر الحساب وهو الموضوع الأوّل الذي يرد عليه التقسيم الأوّل. وهو فرد لا زوج له باعتبار، وجملة يقبل التقسيم والتفصيل باعتبار، فمن حيث إنه فرد فهو لا يستدعي أختاً تساويه في الصورة والمدة، ومن حيث هو جملة فهو قابل للتفصيل حتى ينقسم إلى قسمين، وصورة المدة يجب أن تكون من الطرف إلى الطرف، ويكتب تحتها حشواً، مجملات التفاصيل، ومرسلات التقدير والتقرير، والنقل والتحويل وكليات وجوه المجموع، وحكايات الإلحاق والموضوع، ويكتب تحتها بارزاً من الطرف الأيسر كميات مبالغ المجموع.

* * *

* **المرتبة الثانية منها**: الأصل، وشكلها محقق، وهو التقسيم الأوّل الذي ورد على المجموع الأوّل، وهو زوج ليس بفرد، ويجب حصره في قسمين لا يعدوان إلى ثالث، وصورة المدة يجب أن تكون أقصر من الصدر بقليل، إذ الجزء أقلّ من الكلّ، ويكتب تحتها حشواً ما يخصها من التوجيه، والتنويع، والتفصيل، ولها أخت تساويها في المدة وإن لم يجب أن تساويها في المقدار.

* * *

* **المرتبة الثالثة** من ذلك: الأصل، وشكله محقَق أيضاً، هو التقسيم الثاني الذي ورد على الموضوع الأوّل والثاني، وذلك لا يجوز أن ينقص عن قسمين، ولا يجوز أن يزيد على أربعة أقسام، ومن جاوز من أهل الصنعة فقد أخطأ، وما علم وضع الحساب، وسنذكر السبب فيه، وصورته ومدته أقصر من مدة منها الأصل بقليل، وكذلك يكتب تحتها ما يليق بها حشواً وبارزاً.

* * *

* **المرتبة الرابعة منها**: المطموس، وشكلها هكذا «ط» وذلك يجوز أن يجاوز الأربعة، وأحسن الطرق أن يقتصر على الأقلّ ومدتها أقصر مما مضى.

* * *

* **المرتبة الخامسة من ذلك: الصغير، وشكله هكذا «ص» وذلك يجوز إلى حيث ينتهي التقسيم والتبويب، والمدة أقصر مما مضى.**

* * *

* **المرتبة السادسة منها: المعوجّ، وَشكله هكذا «،» وَذلك أيضاً يجوز إلى حيث ينتهي التفصيل.**

* * *

* **المرتبة السابعة، من ذلك: المعقد، وشكله هكذا «لل» ولكن يمد من الطرف إلى الطرف، لا على أنه صدر الحساب، بل من حيث إنه النهاية التي تشاكل البداية.**

فهذه كيفية صور الحساب نقشاً، وكمية أبوابها جملة، ولكل قسم من الأبواب أخت تقابله، وزوج يساويه في المدة لا يجوز إغفال ذلك بحال. والحساب تاريخ وتوجيه.

والآن نذكر كمية هذه الصورة، وانحصار الأقسام في سبع، ولِمَ صار العدد الأوّل فرداً لا زوج له في الصورة؟ ولِمَ انحصر منها في الأصل في قسمين لا يعدوان إلى ثالث؟ ولِمَ انحصر من ذلك في الأصل في أربعة أقسام؟ ولِمَ خرجت الأقسام الأخر عن الحصر.

فأقول: إن العقلاء الذين تكلّموا في علم العدد والحساب اختلفوا في الواحد: أهو من العدد، أم هو مبدأ العدد وليس داخلاً في العدد؟ وهذا الاختلاف إنما ينشأ من اشتراك لفظ الواحد. فالواحد يطلق ويراد به ما يتركّب منه العدد، فإن الاثنين لا معنى لها إلاّ واحد مكرر أوّل تكرير، وكذلك الثلاثة والأربعة. ويطلق ويراد به ما يحصل منه العدد، أي هو علّته ولا يدخل في العدد، أي لا يتركّب منه العدد.

وقد تلازم الواحدية جميع الأعداد لا على أن العدد تركب منها، بل كل

موجود فهو في جنسه أو نوعه، أو شخصه واحد، يقال: إنسان واحد، وشخص واحد. وفي العدد كذلك، فإن الثلاثة في أنها ثلاثة واحدة. فالواحدية بالمعنى الأوّل داخلة في العدد، وبالمعنى الثاني علّة العدد، وبالمعنى الثالث ملازمة العدد، وليس من الأقسام الثلاثة قسم يطلق على الباري تعالى معناه، فهو واحد لا كالآحاد: أي هذه الواحدات، وَالكَثرة منه وجدت، ويستحيل عليه الانقسام بوجه من وجوه القسمة.

وأكثر أصحاب العدد على أن الواحد لا يدخل في العدد، فالعدد مصدره الأوّل اثنان، وهو ينقسم إلى زوج وفرد. فالفرد الأوّل ثلاثة، والزوج الأوّل أربعة، وما وراء الأربعة فهو مكرر كالخمسة فإنها مركبة من عدد وفرد، وتسمى العدد الدائر والستة مركبة من فردين وتسمى العدد التام، والسبعة مركبة من فرد وزوج، وتسمى العدد الكامل؛ والثمانية مركبة من زوجين وهي بداية أخرى وليس ذلك من غرضنا.

فصدر الحساب في مقابلة الواحد الذي هو علّة العدد، وليس يدخل فيه. ولذلك هو فرد لا أخت له. ولمّا كان العدد مصدره من اثنين، صار منها المحقق محصوراً في قسمين. ولمّا كان العدد منقسماً إلى فرد وزوج، صار من ذلك الأصل محصوراً في أربعة. فإن الفرد الأوّل ثلاثة، والزوج الأوّل أربعة وهي النهاية، وما عداها مركّب منها. فكان البسائط العامة الكلية في العدد: واحد، اثنان، وثلاثة، وأربعة وهي الكمال. وما زاد عليها فمركبات كلها ولا حصر لها، فلذلك لا تنحصر الأبواب الأخر في عدد معلوم، بل تتناهى بما ينتهي به الحساب، ثم تركيب العدد والمعدود، وتقدير البسيط على المركّب فمن عِلْم آخر. وسنذكر ذلك عند ذكرنا مذاهب قدماء الفلاسفة.

فإذا نجزت المقدمات على أوفى تقرير وأحسن تحرير، شرعنا في ذكر مقالات أهل العالم من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا، لعله لا يشذ من أقسامها مذهب.

ونكتب تحت كل باب وقسم ما يليق به ذكراً، حتى يعرف لِمَ وضع ذلك اللفظ لذلك الباب. ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعمّ أصنافها مذهباً واعتقاداً، وتحت كل صنف ما خصه وانفرد به عن أصحابه.

ونستوفي أقسام الفرق الإسلامية ثلاثاً وسبعين فرقة، ونقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملّة الحنيفيّة على ما هو أجدر بالتأخير.

وشرط الصناعة الحسابية أن يكتب بإزاء المحدود من الخطوط ما يكتب حشواً. وشرط الصناعة الكتابية أن تترك الحواشي على الرسم المعهود عفواً. فراعيت شرط الصناعتين، ومددت الأبواب على شرط الحساب، وتركت الحواشي على رسم الكتاب وبالله أستعين، وعليه أتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مذاهب أهل العالم
من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل

من الفرق الإسلامية وغيرهم ممن له كتاب منزل محقق، مثل: اليهود، والنصارى، وممن له شبه كتاب مثل: المجوس والمانوية[1]. وممن له حدود وأحكام دون كتاب مثل: الفلاسفة الأولى، والدهرية، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة. نذكر أربابها وأصحابها وننقل مآخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة؛ على موجب إصلاحاتها بعد الوقوف على مناهجها، والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها.

ثم إن التقسيم الصحيح الدائر بين النفي والإثبات هو قولنا: إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى: أهل الديانات، وإلى أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقداً أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره، أو مستبداً برأيه. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة. والمسلم المطيع فهو المتدين.

(١) هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية. كان يقول بنبّوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

والمستبد برأيه محْدث مبتدع. وفي الخبر عن النبي عليه الصلاة والسلام: «مَا شَقِيَ امْرُؤٌ عن مَشْوَرَةٍ، وَلاَ سَعِدَ بِاستِبْدادٍ بِرأيٍ» وربّما يكون المستفيد من غيره مقلداً قد وجد مذهباً إتفاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلد منه دون أن يتفكر في حقه وباطله، وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذ لايكون مستفيداً، لأن ما حصل على فائدة وعلم، ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين ﴿إلاّ مَنْ شَهِدَ بِالحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونْ[1]﴾ شرط عظيم فليعتبر.

وربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته، فحينئذ لايكون مستبداً حقيقة، لأنه حصل العلم بقوّة تلك الفائدة ﴿لَعَلِمَهُ الذيْنَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ[2]﴾ ركن عظيم، فلا تغفل.

فالمستبدون بالرأي مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة، والصابئة، والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها.

والمستفيدون هم القائلون بالنبوات.

ومن كان قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية، ولا ينعكس.

تمهيد

أرباب الديانات والملل

من المسلمين، وأهل الكتاب، وممن له شبهة كتاب

نتكلم ههنا في معنى الدين، والملّة، وَالشريعة، والمنهاج والإسلام، والحنيفيّة، والسنّة، والجماعة. فإنها عبارات وردت في التنزيل، ولكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لغة واصطلاحاً. وقد بينا معنى الدين أنه الطاعة وَالانقياد. وقد قال الله تعالى: ﴿إنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾[3]، وقد يرد بمعنى

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٨٦، وتمامها: ﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون﴾.

(٢) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٩.

الجزاء، يقال: «كما تدين تدان» أي كما تفعل تجازى. وقد يرد بمعنى الحساب يوم المعاد والتناد، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[1]، فالمتدين هو المسلم المطيع المقرّ بالجزاء والحساب يوم التناد والمعاد، قال الله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾[2].

ولمّا كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر بني جنسه في إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، ؛ وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملّة. والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة، والسُّنّة. والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[3].

ولن يتصوّر وضع الملّة، وشرع الشرعة إلّا بواضع شارع يكون مخصوصاً من عند الله بآيات تدلّ على صدقه، وربما تكون الآية مضمنة في نفس الدعوى. وقد تكون ملازمة وربما تكون متأخرة.

ثم علم أن الملّة الكبرى هي ملة إبراهيم الخليل عليه السلام، وهي الحنيفية التي تقابل الصبوة[4] تقابل التضادّ. وسنذكر كيفية ذلك إن شاء الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾[5].

والشريعة ابتدأت من نوح عليه السلام. قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾[6]، والحدود والأحكام ابتدأت من آدم، وشيث، وإدريس عليهم

---

(١) سورة التوبة: الآية ٣٦، وتمامها: ﴿إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيّم فلا تظلموا فيهنَّ أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافةً واعلموا أن الله مع المتّقين﴾.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ٤٨.

(٤) الصبوة: أي الميل عن الحق. وهي جهلة الفتوة.

(٥) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٦) سورة الشورى: الآية ١٣.

السلام. وختمت الشرائع والملل والمناهج والسنن بأكملها وأتمها حسناً وجمالاً بمحمد عليه الصلاة والسلام، قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾(1).

وقد قيل: خص آدم بالأسماء، وخصى نوح بمعاني تلك الأسماء، وخصّ إبراهيم بالجمع بينهما، ثم خصّ موسى بالتنزيل، وخصّ عيسى بالتأويل، وخصّ المصطفى، صلوات الله عليهم أجمعين، بالجمع بينهما على ملّة أبيكم إبراهيم.

ثم كيفية التقرير الأوّل، والتكميل بالتقرير الثاني بحيث يكون مصدقاً كل واحد ما بين يديه من الشرائع الماضية، والسنن السالفة؛ تقديراً للأمر على الخلق، وتوفيقاً للدين على الفطرة. فمن خاصية النبوّة: لا يشاركهم فيها غيرهم. وقد قيل إن الله عزّ وجلّ أسّس دينه على مثال خَلقه ليستدل بخلقه على دينه، وبدينه على خلقه.

(1) سورة المائدة: الآية ٣.

الباب الأوّل

المســـلمـــون

١ ـ قد ذكرنا معنى الإسلام، ونفرق ههنا بينه وبين الإيمان والإحسان. ونبيّن ما المبدأ، وما الوسط، وما الكمال بـالخبر المعـروف في دعوة جبـريل عليـه السلام حيث جاء على صورة أعرابـيّ وجلس حتى ألصق ركبته بركبة النبـي ﷺ، وقال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ فَقَالَ: أَنْ تَشْهَـدَ أَنْ لَا إِلَـهَ إِلَّا اللَّه وَأَنِّـي رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنْ تُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُـؤْتِـيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَتَحُـجَّ الْبَيْتَ إِنِ آسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. ثُمَّ قَالَ: مَـا الْإِيمَانُ؟ قَـالَ عَلَيْـهِ الصَّلَاةُ وَالسَّـلَامُ: أَن تُؤْمِنَ بالله وَمَلَائِكَته وكتبه ورُسله، واليـومِ الآخرِ، وَأَنْ تُـؤْمِنَ بِـالْقَدَرِ خَيْـرِهِ وَشَرِّهِ. قَـالَ: صَـدَقْتَ. ثُمَّ قَـالَ: مَا الْإِحْسَـانُ؟ قَالَ عَلَيْـهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَـأَنَّـكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَـالَ: صَدَقْتَ. ثُمَّ قَالَ: مَتى السَّـاعَةُ؟ قَالَ عَلَيْـهِ الصَّـلَاةُ وَالسَّلَامُ: مَـا المسؤولُ عَنْهَـا بِـأَعْلَمَ مِنَ السَّـائِـلِ، ثُمَّ قَـامَ وَخَـرَجَ، فَقَـالَ النبـيُّ ﷺ: هٰذَا جِبْرِيلُ جَاءَكُمْ يُعَلِّمُكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ».

ففرّق في التفسير بين الإسلام والإيمان. والإسـلام قد يـرد بمعنى الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق. قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْـرَابُ آمَنَّا قُـلْ لَمْ تُـؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[1] ففرق التنزيل بينهما.

فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك، فهو المبدأ. ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يصدِّق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخـر، وَيقر عقـداً بأن القـدر خيره وشـره من الله تعالى؛ بمعنى أن مـا أصابـه لم يكن ليخطئه،

(١) سورة الحجرات: الآية ١٤.

وما أخطأه لم يكن ليصيبه؛ كان مؤمناً حقاً. ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق، وقرن المجاهدة بالمشاهدة، وصار غيبه شهادة؛ فهو الكمال. فكان الإسلام مبدأ، والإيمان وسطاً. والإحسان كمالاً، وعلى هذا شمل لفظ المسلمين: الناجي والهالك.

وقد يرد الإسلام وقرينه الإحسان، قال الله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[1] وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُم الْإِسْلَامَ دِيناً﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾[3]، وقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4]، وقوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[5]، وعلى هذا خصّ الإسلام بالفرقة الناجية، والله أعلم.

٢ ــ أهل الأصول المختلفون في: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والسّمع، والعقل.

نتكلّم ههنا في معنى الأصول والفروع، وسائر الكلمات.

قال بعض المتكلمين: الأصول: معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم. وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول: ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلّم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه، وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال؛ فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون أو يتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١١٢، وتمامها: ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربّه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.
(٢) سورة المائدة: الآية ٣.
(٣) سورة آل عمران: الآية ١٩.
(٤) سورة البقرة: الآية ١٣١.
(٥) سورة البقرة: الآية ١٣٢، وتمامها: ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون﴾.

وأمّا التوحيد فقد قال أهل السنّة، وجميع الصفاتية[1]: إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم[2] له. وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

وقال أهل العدل: إن الله تعالى واحد في ذاته، لا قسمة ولا صفة له، وواحد في أفعاله لا شريك له. فلا قديم غير ذاته، ولا قسيم له في أفعاله. ومحال وجود قديمين، ومقدور بين قادرين، وذلك هو التوحيد.

وأمّا العدل فعلى مذهب أهل السنّة أن الله تعالى عدْلٌ في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في مُلكه ومِلكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصوّر منه جور في الحكم وظلم في التصرّف. وعلى مذهب أهل الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة؛ وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة.

وَأمّا الوعد والوعيد فقد قال أهل السنة: الوعد والوعيد كلامه الأزلي. وَعد عَلَى ما أمر، وَأوعد عَلَى ما نهى. فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده، وَكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل.

وقال أهل العدل: لا كلام في الأزل، وإنما أمرَ وَنهى، وَوَعد وَأوعد بكلام محدث، فمن نجا فبفعله استحق الثواب، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك.

وأمّا السمع والعقل، فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يعرّف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب.

---

(١) هم جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزليّة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. ولما كانت المعتزلة تنفي الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلّة.

(٢) لا قسيم له: لا شريك له. وقسيم المرء: الذي يقاسمه أرضاً أو مالاً.

وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيّتان للْحَسَن والقبيح.

فهذه القواعد هي المسائل التي تكلّم فيها أهل الأصول وسنذكر مذهب كل طائفة مفصلاً إن شاء الله تعالى. ولكل علم موضوع ومسائل نذكرهما بأقصى الإمكان إن شاء الله تعالى.

٣ ـ المعتزلة وغيرهم من الجبرية، والصفاتية، والمختلطة منهم.

الفريقان من المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضادّ، وكذلك القَدرية والجبريّة، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج. وهذا التضادّ بين كل فريق وفريق كان حاصلاً في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حيالها، وكتب صنفوها، ودولة عاونتهم، وصولة طاوعتهم.

الفصل الأوّل

المعتزلة

ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقّبون بالقَدَرِية[١]، والعدلية[٢]. وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «القَدَرِيّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ»، وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضادّ؛ فكيف يطلق لفظ الضدّ على الضدّ؟ وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: «القَدَرِيَّةُ خُصَمَاءُ اللَّهِ فِي القَدَرِ» والخصومة في القدر، وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصوّر عَلَى مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها عَلَى القدر المحتوم، والحكم المحكوم والذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد.

---

(١) لقولهم بقول جهم في إنكار القدر.

(٢) لقولهم بعدل الله وحكمته. ويسمون (الموحدة) لقولهم: (لا قديم مع الله)، ويسمون أيضاً (الجهمية) لقولهم برأيه في الصفات، والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء.

القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة[1] أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهية.

واتفقوا عَلَى أن كلامه محدَث مخلوق في محلّ. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن ما وجد في المحل عرَض قد فني في الحال.

● واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتي.

● واتفقوا على نفي رؤية اللّه تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكاناً، وصورة، وَجسماً، وَتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها. وَسموا هذا النمط: توحيداً.

● واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها. مستحق عَلَى ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً، كما لو خلق العدل لكان عادلاً.

● واتفقوا عَلَى أنّ اللّه تعالى لا يفعل إلّا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعايةُ مصالح العباد، وأمّا الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النمط: عدلاً.

● واتفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة

---

(1) راجع البيروني ص ١٣ في حديثه حول هذا الموضوع، وفيه لبعض مفكري الهنود أن «له العلو التام في القدرة لا المكان فإنه يجل عن التمكن، وهو الخير المحض التام الذي يشتاقه كل موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل... وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل... وعلمه على حاله في الأزل. وإذ لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له».
ومن آراء فلاسفة اليونان في الذات والصفات، قول أنبا دقليس بأن «الباري تعالى يعلم هويته فقط، وهو العلم المحض. وهو الإرادة المحضة، وهو الجود والعزة والقدرة والعدل والخير والحق، لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء: بل هي: هو، وهو: هذه كلها».

ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار. وسمّوا هذا النمط: وعداً ووعيداً.

● واتفقوا على أنّ أصول المعرفة، وشكر النعمة وَاجبة قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل. واعتناق الحسن، واجتناب القبيح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً(1) ﴿لِيَهْلَكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ

---

(1) ومن الأمور التي أجمعوا عليها والتي ذكرها عبد القاهر في «الفرق بين الفرق» ص ١١٤ ـ ١١٥: «قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات... وأنه ليس لله عزّ وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير ولأجل هذا القول سمّاهم المسلمون قدرية».

«ومنها اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر ولأجل هذا سمّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها.

وللإفادة، رأينا أن نذكر هنا ما أجمع عليه المعتزلة على لسان عالمين من علمائهم وهما: أبو الحسين الخيّاط في كتابه «الانتصار» ص ٥، والمهدي الدين أحمد بن يحيى المرتضي في كتابه «المنية والأمل» ص ٦. يقول الخياط: «أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها، فليس يمكنك عيبه، ولا الطعن فيه، ما كنت مظهراً لدين الإسلام [يقصد بهذا أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي ألّف في الردّ عليه الخيّاط كتابه «الانتصار» ويقال إن كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي مقتبس من كتاب ابن الروندي هذا]، لأن الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها وهو أن الله واحد ﴿ليس كمثله شيء﴾ [سورة الشورى: الآية ١١] ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [سورة الأنعام: الآية ١٠٢] ولا تحيط به الأقطار، وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغيّر ولا ينتقل وأنه ﴿الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [سورة الحديد: الآية ٣] وأنه ﴿في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [سورة الزخرف: الآية ٨٤] وأنه ﴿أقرب إلينا من حبل الوريد﴾. ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم أينما كانوا﴾ [سورة المجادلة: الآية ٧] وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه، الرحيم بخلقه، الناظر لعباده، وأنه لا يحب الفساد ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [سورة الزمر: الآية ٧] ولا يريد ظلماً للعالمين، وأن خير الخلق أطوعهم له، وأنه الصادق في أخباره، الموفي بوعده ووعيده، وأن الجنّة دار المتقين والنار دار الفاسقين».

أما المرتضى فيقول: «وأما ما أجمعوا عليه فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً، قديماً، قادراً عالماً، حياً لا لمعان، ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، غنياً، واحداً، لا يدرك بحاسة، عدلاً، حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يريده، كلف تعريضاً للثواب ومكن من الفعل، وزاح العلة، ولا بدّ من الجزاء. =

بَيِّنَةٍ ﴾(١).

• واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نصاً، واختياراً، كما سيأتي عند مقالة كل طائفة(٢).

والآن نذكر ما يختص بطائفة من المقالة التي تميّزت بها عن أصحابها.

١ ـ الواصِلِيَّة

أصحاب أبي حُذَيْفَة وأصل بن عطاء الغَزَّال(٣) الألثغ(٤). كان تلميذاً للحسن البصري(٥) يقرأ عليه العلوم والأخبار. وكانا في أيام عبد الملك بن مروان(٦)، وهشام

وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بدّ للرسول ﷺ من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو فائدة لم تحصل من غيره. وأن آخر الأنبياء محمد ﷺ والقرآن معجزة له. وأن الإيمان قول، ومعرفة وعمل. وأن المؤمن من أهل الجنة. وعلى المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمّى مؤمناً ولا كافراً [هناك طائفة منهم ترى ما يراه المرجئة في الإيمان، وهو أن العمل ليس جزءاً منه، كما أنها ترى أن الفاسق ليس في منزلة بين الإيمان والكفر بل هو مؤمن] وأجمعوا على أن فعل العبد غير مخلوق فيه. وأجمعوا على تولى الصحابة [ولكنهم اختلفوا في عثمان بعد الأحداث] وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

(١) سورة الأنفال: الآية ٤٢.

(٢) لقد امتازت المعتزلة من بين فرق المتكلّمين بحرية الرأي، والاعتماد على العقل، وعدم التقيّد بنصوص القرآن والحديث، ممّا كان له الأثر العظيم في كثرة اختلافاتهم. ولهذا يعاني من يكتب عنهم مشاق عظيمة في أن يجعل لهم مذهباً موحّداً مجمعاً عليه منهم. وكأن الجدل والخلاف في الرأي، هو الأصل الذي قام عليه مذهب هذه الفرقة، وإنك لتدهش حين تريد أن تعرف عندهم مسألة من المسائل الكلامية من كثرة الاختلافات التي تراها عندهم.

(٣) لم يكن غزّالاً، وإنما لقب به لتردّده على سوق الغزالين بالبصرة. (راجع بشأن هذه الفرقة: الفرق بين الفرق ص ١١٧ والتبصير ص ٤٠).

(٤) كان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً فتجنّب الراء في خطابه وضرب به المثل في ذلك. وكانت تأتيه الرسائل وفيها الراءات فإذا قرأها أبدل كلمات الراء منها بغيرها حتى في آيات من القرآن. ومن أقوال الشعراء في ذلك، لأحدهم:

أجعلت وصلي الراء، لم تنطق به   وقطعتني حتى كأنك واصلُ..

ولأبي محمد الخازن في مدح الصاحب بن عباد:

نعم، تجنَّبَ لا، يومَ العطاءِ كما   تجنَّب ابنُ عطاءٍ لفظة الراءِ

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) انتقلت إليه الخلافة سنة ٦٥هـ.

ابن عبد الملك [1] وبالمغرب الآن منهم شرذمة قليلة في بلد إدريس[2] بن عبد الله الحسني الذي خرج بالمغرب. في أيام أبي جعفر المنصور[3].

ويقال لهم الواصلية، واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

* **القاعدة الأولى:** القول بنفي صفات الباري تعالى؛ من العلم والقدرة، والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئِها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها عَلَى قول ظاهر، وهو الاتفاق عَلَى استحالة وجود إلّهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إليهن.

وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة. وانتهى نظرهم فيها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه: عالماً قادراً. ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما: إعتباران للذات القديمة كما قال الجبّائي[4] أو حالان كما قال أبو هشام[5].

وميل أبي الحسن البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، وسنذكر تفصيل ذلك.

وكان السلف يخالف في ذلك إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنّة.

* * *

---

(1) بويع بالخلافة بعد وفاة أخيه يزيد سنة ١٠٥هـ.

(2) هو إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب توفي سنة ١٧٧هـ/٧٩٣م: مؤسس دولة الأدارسة في المغرب. وهو أول من دخل المغرب من الطالبيين، ومن نسله الباقي إلى الآن في المغرب شرفاء العَلَم (العلميون) والشرفاء الوزانيون، والريسيون، والشبيهيون، والطاهريون الجوطيون، والعمرانيون، والتونسيون (أهل دار القيطون) والطالبيون، والغالبيون، والدباغيون، والكتانيون، والشفشاويون، والوَدْغيريون، والدرقاويون، والزركاريون. (راجع الاستقصاء ١: ٦٧ وابن خلدون ٤: ١٢ وفيه: وفاته سنة ١٧٥هـ).

(3) ولي الخلافة بعد وفاة أخيه السفاح سنة ١٣٦هـ.

(4) تقدمت ترجمته.

(5) هو ابن الجبائي واسمه عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان، وبناء على هذا يكون أبو هاشم ووالده الجبائي قد نسلا من فرع أصله مولى من الموالي. توفي في رجب سنة ٣٠١هـ. ببغداد. (راجع تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب ت ٤٦٣هـ ١١: ٥٥).

*القاعدة الثانية: القول بالقدر: وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد[1] الجهني وغيلان الدمشقي[2]. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات. فقال إن الباري تعالى حكيم عارف، لايجوز أن يضاف إليه شرّ ولا ظلم. ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر. ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية. هو المجازَى على فعله والله تعالى أقدره عَلَى ذلك كله. وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والاعتمادات والنظر، والعلم. قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه أن يفعل. ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومَن أنكره فقد أنكر الضرورة، وَاستدل بآيات على هذه الكلمات[3].

وَرأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية واستدلّ فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل. ولعلّها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في القدر خيره وشره من اللّه تعالى، فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم. والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء والعافية، والشدّة والرخاء، والمرض والشفاء، والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال اللّه تعالى، دون الخير والشر، والحسن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد، وكذلك أورده جماعة من المعتزلة في المقالات عن أصحابهم.

* * *

* **القاعدة الثالثة**: القول بالمنزلة بين المنزلتين. والسبب فيه أن دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر. والكبير عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج.

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) تقدمت ترجمته، وقد أخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهني.

(٣) ذهب في هذا مذهب القدرية في أن الله تعالى غير خالق لأكساب العباد ولا لشيء من أعمال الحيوان والناس هم الذين يقدرون أكسابهم. والقدرية من أقدم الفرق والمعتزلة وريثتها.

وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر. ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، : لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة[1] من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمّي هو وأصحابه معتزلة[2].

ووجه تقريره أنّه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا ما اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو إسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق إسم المدح، فلا يسمى مؤمناً وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير

---

(١) الأُسطوانة: العمود أو السارية.

(٢) هل هذا أول استعمال لهذه الكلمة؟ وهل هذا أول إطلاق لها؟ وهل كان واصل وأصحابه أول فرقة تسمّت بها؟ أم أن هذه الكلمة كانت تطلق قبل هذا على غير واصل وأصحابه؟ وإنها كانت تطلق في هذا العصر على جماعة من المسلمين؟

تشير بعض المراجع التاريخية القديمة، إلى أن هذه التسمية كانت تطلق على الجماعة الذين اعتزلوا فريقي المحاربين من أنصار الإمام علي ومعاوية، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين تجنباً لإثارة نار الفتن وإشعالها بين المسلمين. فهذا أبو الفداء يذكر في تاريخه (أخبار أبي الفداء ١: ١٨٠) عند كلامه على الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة، بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة الإمام علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان، ثم يقول عنهم: «وسموا هؤلاء (المعتزلة) لاعتزالهم بيعة علي».

ونرى أيضاً صاحب «الأغاني» عند كلامه على أيمن بن عبد خريم «ج ٢٠ ص ٣٢١ طبعة دار الكتب العلمية شرح عبد الأمير علي مهنا»، يقول: وكان أيمن يتشيّع وكان أبوه أحد من اعتزل حرب الجمل وصفّين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها.

وفي تاريخ الطبري ما يشير إلى ما أشار إليه كل من أبي الفداء وصاحب الأغاني من أن هذه التسمية باسم (المعتزلة) كانت تطلق على الجماعة التي اعتزلت الفريقين المتحاربين من المسلمين. فهو عند ذكره لحوادث السنة السادسة والثلاثين من الهجرة إن «قيس بن سعد كتب إلى علي يقول: إن قبلي رجالاً معتزلين، قد سألوني أن أكفّ عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس». وهذا الإطلاق لهذه الكلمة كان كما هو واضح إطلاقاً سياسياً.

توبة، فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس في الآخرة إلاّ فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد[1] بعد أن كان موافقاً في القدر، وإنكار الصفات.

* * *

* القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل[2]، وأصحاب صفين[3] إن أحدهما مخطىء لا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه، قال: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه.

وقد عرفت قوله في الفاسق، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلا يجوز قبول شهادة عليّ، وطلحة، والزبير عَلَى باقة بقل. وجوّز أن يكون عثمان وعليّ عَلَى الخطأ. هذا قوله، وهو رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة في أعلام الصحابة، وأئمة العترة[4].

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق الفريقين لابعينه بأن قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل عليّ ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار. وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث، معروفاً بالزهد، وواصل مشهوراً بالفضل والأدب عندهم[5].

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هم: عائشة وطلحة والزبير. ووقعة الجمل كانت سنة ٣٦.

(٣) هما: معاوية وعمرو بن العاص، بدأ القتال في هذه المعركة في صفر سنة ٣٧.

(٤) عترة النبي ﷺ: أقرباؤه من ولد وغيره. وهنا آل بيته.

(٥) يُلاحظ أنه على الرغم من مكانة عمرو بن عبيد عند الحكام فإنه لم يكن يعمل على نشر مبادىء المعتزلة. أما واصل فإنه رغم الظروف التي لم تؤاته، ورغم عدم ملاءمة الحالة السياسية لنشر آراء المعتزلة لتحامل الحكام الأمويين على كل من يدعو لرأي يخالف مبادىء القرآن الصريحة، إنه رغم هذا كان واصل دائباً في الدعاية لأصول المعتزلة حتى كان له في كل الأقطار رسل لنشر هذه الأصول في الدولة الإسلامية من الصين إلى مراكش. ويظهر أن سبب هذا هو أن عمراً لم يكن يؤمن بمبادىء المعتزلة كل الإيمان حتى أننا نرى أن واصلاً قد فارق أستاذه لرأيه في صاحب الكبيرة وبقي عمرو على رأي أستاذه حتى جادله واصل وأقنعه فانضمّ إلى رأيه. (العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦ ــ ٣٨٧). وهناك فرق آخر =

٢ ـ الهُذَيْلِيَّة

أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. ويقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ويقال أخذه عن أبي الحسن بن أبي الحسن البصري. وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد:

الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته[١]. قادر بقدرة، وقدرته ذاته. حيّ بحياة، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب[٢] أو اللوازم[٣] كما سيأتي.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته أن الأول نَفى الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة. أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال[٤] أبي هاشم.

= بين واصل وعمرو وهو أن الأول كان مشهوراً بالجدل العقلي والقدرة على الكلام، أما عمرو فيظهر أن شهرته برواية الحديث رغم طعن المحدثين في أمانته ــ كانت أكثر من شهرته بالعلوم العقلية والجدل فيها. ولكن مع هذا فإن واصل كان يتمسك بالنصوص أكثر من عمرو الذي كان يحب التحرر منها ولا يتورّع عن أن يخطّىء صحابياً أو ينقد آخر ويردّ روايته. قال الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢: ١٧٦: «إن معاذ بن معاذ قال: قلت لعمرو بن عبيد: كيف حديث الحسن إن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء العدّة؟ فقال: إن عثمان لم يكن صاحب سنّة». كان عمرو واعظاً مؤثراً أكثر من زميله واصل. فبقدر ما كان الثاني جدلاً كان الأول واعظاً. ويظهر أنه كانت له شهرة في البصرة أكثر من زميله واصل».

(١) راجع «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري ٢: ٤٨٢.

(٢) السلوب جمل سلب وهو انتزاع النسبة. (راجع دستور العلماء ٢: ١٧٨).

(٣) اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء وهو نوعان: لازم الماهية ولازم الوجود.

(٤) راجع «الفرق بين الفرق» فقد جاء فيه ص ١١٧: (... فأثبت الحال في ثلاثة مواضع:
أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه، فاستحقّ ذلك الوصف لحال كان عليها. =

الثانية: أنه أثبت إرادات[1] لا محل لها، يكون الباري تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل وهو قوله: ﴿كن﴾ وبعضه في محل الأمر، والنهي، والخبر والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه، إلا أنه قَدَري الأولى جبريّ الآخرة. فإن مذهبه في حركات أهل الخلدين[2] في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها. وكلها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يسيرون إلى سكون دائم خموداً. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار. وهذا قريب من مذهب جهم، إذ حكم بفناء الجنة والنار[3]، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم؛ أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى؛ قال:

= والثاني: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى الحال.
والثالث: ما يستحقّه لا لنفسه ولا لمعنى، فيختصّ بذلك الوصف دون غيره عنده الحال).
(وزعم أن أحوال الباري عز وجلّ في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها... وقالوا له: هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو؟ فأجاب: بأنها لا هي هو ولا غيره...).

(1) جاء في «مقالات الإسلاميين» ١: ١٨٩: (أصحاب أبي الهذيل يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها كوني خلق لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له وهي غير الأمر به، وإرادة الله قائمة لا في مكان).
وحول هذا الموضوع راجع المصدر نفسه ٢: ٥١١ و٥١٢ و١: ٥١٠.

(2) الخلد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها. ودار الخلد الآخرة لبقاء أهلها فيها. وأهل الخلدين من يخلدون في الجنة ومن يخلدون في النار.

(3) يريد بهذا القول بفناء مقدورات الله عز وجلّ حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء.

إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

السادسة: قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة وفرق أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فقال لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة فالاستطاعة معها في حال الفعل. وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها في الحال الأولى وإن لم يوجد الفعل إلا في الحال الثانية، قال «فحال يفعل» غير «حال فعل» ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة وكل ما لا يعرف كيفيته. وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند إسماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدعهما فيه، وليسا من أفعال العباد.

السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضاً حُسْنَ الحسَنِ وَقُبْحَ القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحَسَن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور. وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إليه؛ كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول فإنه لم يعرف الله بعد، والفعل عباده. وقال في المُكره: إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعاً عنه.

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص والأرزاق على وجهين:

أحدهما: ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقاً للعباد، فعلى هذا من قال: إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله تعالى.

والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحل منها فهو رزقه، وما حرم فليس رزقاً، أي ليس مأموراً بتناوله.

التاسعة: حكى الكعبي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل. وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر. وكذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، خالقاً، رازقاً، مثيباً، معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً، بمعنى أن ذلك سيكون منه.

العاشرة: حكى الكعبي عنه أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين[1]؛ فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون، لا يكذبون، ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم.

وصحب أبا الهذيل: أبو يعقوب الشحام[2]، والآدمي وهما على مقالته، وكان سنه مائة سنة، توفي في أول خلافة المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين.

٣ ـ النظَّامِيَّة

أصحاب إبراهيم بن يسار بن هانىء النظام[3]، قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل:

الأولى منها: أنه زاد على القول بالقدر خيره وشره منا قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي؛ وليست هي مقدورة للباري تعالى، خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة.

ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة

---

(١) استدلّ على أن العشرين حجة بقوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾. وهو لا يريد بهذا إلّا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية من فوائدها.

(٢) كان الشحام رئيس معتزلة البصرة في عصره. وقد عيّنه الواثق رئيساً لديوان الخراج وتوفي سنة ٢٦٧هـ.

(٣) تقدمت ترجمته سمي بالنظّام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة.

إليه فعلاً؛ ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم[1]. وزاد أيضاً على هذا الاختباط فقال: إنما يقدر عَلَى فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده. ولا يقدر عَلَى أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا.

وأما أمور الآخرة فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً. وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له. وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله. فإن القادر[2] على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك. فأجاب إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً؛ فلا فرق، وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله. فما أبدعه وأوجده هو المقدور؛ ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وتركيباً وصلاحاً لفعله.

الثانية: قوله في الإرادة: إن الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة[3].

---

(١) وقد أكفرته البصرية من المعتزلة في هذا القول وقالوا: إن القادر على العدل يجب أن يكون قادراً على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادراً على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما ولغناه عنهما ولعلمه بغناه عنهما لأن القدرة على الشيء يجب أن تكون قدرة على ضدّه.. ولزم في قوله أن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب أنه لا يقدر على الصدق والعدل والقول بهذا كفر فما يؤدي إليه مثله. (راجع الفرق بين الفرق ص ١٣٤ طبعة دار المعرفة).

(٢) قال إبراهيم النظام: إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل. وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلاّ أن له عند الله سبحانه أمثالاً، ولكل مثل مثل، ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص، ولا يجوز على الله عزّ وجلّ فعل النقص. ولا يقال يقدر على ما هو أصلح، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً. (راجع مقالات الإسلاميين ٢ : ٥٧٦).

(٣) معتزلة البصريين وأهل السنة يخالفونه في هذا، وهم يعتقدون أن الله عز وجل مريد على الحقيقة غير أن أهل السنة قالوا: إنه لم يزل مريداً بإرادة أزلية. ومعتزلة البصرة إنه مريد بإرادة حادثة لا في محل وهم وأهل السنة قد أكفروا من نفى إرادة الله عز وجل. (الفرق بين الفرق).

فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنيُّ به أنه آمر بها وناه عنها. وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الإرادة.

الثالثة: قوله إن أفعال العباد كلها حركات فحسب. والسكون حركة اعتماد. والعلوم والإرادات حركات النفس. ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركَات في الكيف، والكم، والوضع، والأين والمتى... إلى أخواتها.

الرابعة: وافقهم أيضاً في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها. غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعيين منهم أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن. وقال إن الروح هي التي لها قوة، واستطاعة وحياة ومشيئة. وهي مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل.

الخامسة: حكى الكعبي عنه أنه قال: إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة: أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً. وله في الجواهر وأحكامها خبط ومذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة.

السادسة: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ[1]. وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت

---

(١) إنه يقول بانقسام كل جزء لا إلى نهاية وفي ضمن قوله، إحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً بها، والله تعالى يقول: ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾، وإلى ما يلزم على هذا القول من قدم العالم، وهذا مستحيل لا يقبله العقل وكلمة أبو الهذيل في أن أجزاء الجزء لا تتناهى فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها فقال إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً. وهذا منه كلام لا تقبله العقول لأن ما لا يتناهى كيف يمكن قطعه بالطفرة فصار قوله مثلاً سائراً يضرب لكل من تكلّم بكلام لا تحقيق له ولا يتقرّر في العقل معناه. (راجع التبصير ص ٤٣).

ما لا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: تقطع بعضها بالمشي، وبعضها بالطفرة[1]. وشبه بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر، طوله خمسون ذراعاً، وعليه دلو معلق. وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق[2]، فيجر به الحبل المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة. ولم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة. فالإلزام لا يندفع عنه وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه.

السابعة: قال إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت، ووافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام. فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً لا غير.

الثامنة: من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها في مكامنها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين.

التاسعة: قوله في إعجاز[3] القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به

---

(١) الطفرة: الوثبة والمراد هنا انتقال جسم من أجزاء المسافة إلى أجزاء أخرى منها من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها. والنظّام ممّن قال بالطفرة.

(٢) المعلاق: ما يعلّق عليه الشيء.

(٣) قال النظام: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم. (راجع مقالات الإسلاميين ١: ٢٢٥).

جبراً وتعجيزاً، حتى لـو خلاهم لكـانوا قـادرين على أن يأتـوا بسورة من مثله بـلاغة وفصاحة ونظماً[1].

العاشرة: قوله في الإجماع إنه ليس بحجـة في الشرع، وكـذلك القيـاس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم.

الحـادية عشـرة: ميله إلى الرفض، ووقيعتـه في كبار الصحـابة. قـال: أولاً: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً. وقد نص النبـي ﷺ عَلَى عليّ رضي الله عنه في مواضـع، وأظهـره إظهاراً لم يشتبـه على الجماعـة. إلا أن عمر كتم ذلـك، وهو الذي تولى بيعة أبـي بكر يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية في سؤاله الـرسول عليـه الصلاة والسـلام حين قال: ألسنـا على الحق؟ أليسوا على البـاطل؟ قال: نعم. قال عمر: فلِمَ نعطي الدنية في ديننـا؟ قال هـذا شك وتـردد في الدين، ووجـدان حرج في النفس ممـا قضى وحكم وزاد في الفريـة فقال: إن عمـر ضـرب بطن فاطمة يوم البيعـة حتى ألقت الجنين من بطنهـا. وكان يصيـح: احـرقوا دارهـا بمن فيهـا، وما كـان في الدار غيـر عليّ وفاطمـة والحسن والحسين. وقال: تغـريبه نصـر بن الحجاج من المـدينة إلى البصـرة، وإبـداعـه التـراويـح، ونهيـه عن متعـة الحـج، ومصادرته العمال، كل ذلك أحداث.

ثم وقـع في أميـر المؤمنين عثمان وذكـر أحـداثـه من رده الْحَكم بن أميـة إلى المـدينة وهـو طريـد رسول الله عليـه الصـلاة والسـلام، ونفيـه أبـا ذرّ إلى الـربـذة، وهو صديق رَسول الله. وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة وهو من أفسد الناس، ومعـاوية الشام، وعبد الله بن عـامر البصـرة. وتزويجـه مروان بن الحكم ابنتـه، وهم أفسدوا عليه أمره. وضربه عبد الله بن مسعود عَلَى إحضار المصحف، وعـلـى القول الـذي شاقه به كل ذلك أحداثه.

---

(١) هذا عناد منه لقوله تعالى: ﴿لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتـوا بمثل هـذا القرآن لا يـأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾، وما عرضه إلاّ إنكـار نبوة النبـي محمـد ﷺ الذي تحـدى العرب بـأن يعارضوه بمثله.

ثم زاد عَلَى خزيه ذلك بأن عاب علياً وعبد الله بن مسعوَد لقولهما: أقول فيها برأيي، وكذب ابن مسعود في روايته: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» وفي روايته انشقاق القمر[1]، وفي تشبيهه الجن بالزط. وقد أنكر الجن رأساً إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

الثانية عشرة: قوله في المفكر قبل ورود السمع إنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال. وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال. وقال: لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار.

الثالثة عشرة: قد تكلم في مسائل الوعد والوعيد، وزعم أن من خان في مائة وتسعة وتسعين درهماً بالسرقة أو الظلم لم يفسق بذلك حتى تبلغ خيانته نصاب الزكاة وهو مائتا درهم فصاعداً، فحينئذ يفسق، وكذلك في سائر نصب الزكاة. وقال في المعاد إن الفضل على الأطفال كالفضل على البهائم.

ووافقه الأسواري[2] في جميع ما ذهب إليه، وزاد عليه بأن قال إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله، ولا على ما أخبر أنه لا بفعله، مع أن الإنسان قادر على ذلك، لأن قدرة العبد صالحة للضدين. ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد دون الثاني. والخطاب لا ينقطع عن أبي لهب وإن أخبر الرب تعالى بأنه سيصلى ناراً ذات لهب.

ووافقه أبو جعفر الإسكافي[3] وأصحابه من المعتزلة، وزاد عليه بأن قال: إن

---

(١) أنكر انشقاق القمر مع ذكر الله تعالى في كتابه: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر. .﴾ ولما رأى المشركون انشقاقه زعموا أن ذلك واقع بسحر.

(٢) هو عمرو بن فايد الأسواري يكنى أبا علي. كان يذهب إلى القدر والاعتزال ولا يقيم الحديث، وكان منقطعاً إلى محمد بن سليمان أمير البصرة وأخذ عن عمرو بن عبيد وله معه مناظرات. توفي بعد المائتين سنة. (راجع لسان الميزان ٤: ٣٧٢).

(٣) «زعم أن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين. ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء. فخرج عن قول النظام بأنه لا يقدر على الظلم والكذب، وخرج عن قول من قال من أسلافه إنه يقدر =

الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، وإنما يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين.

وكذلك الجعفران: جعفر[1] بن مبشر، وجعفر[2] بن حرب، وافقاه وما زاد عليه إلا أن جعفر بن مبشر قال: في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس. وزعم أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر كان خطأً، إذ المعتبر في الحدود: النص والتوقيف[3]. وزعم أن سارق الحبة الواحدة فاسق منخلع من الإيمان.

وكان محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسى بن عمران من أصحاب النظام إلا أنهم خالفوه في الوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين، وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان إلا بمجرد ارتكاب الكبيرة. وكان ابن مبشر يقول في الوعيد: إن استحقاق العقاب والخلود في النار بالفكر يعرف قبل ورود السمع. وسائر أصحابه يقولون: التخليد لا يعرف إلا بالسمع.

ومن أصحاب النظام: الفضل الحدْثي، وأحمد بن خابط. قال الراوندي: إنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما: قديم وهو الباري تعالى. والثاني

= على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما. وجعل بين القولين منزلة فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء وأكفره أسلافه في ذلك، وأكفرهم هو في خلافه...». (راجع عبد القاهر ص ١٠٢).

(١) هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي: متكلّم، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م. (راجع تاريخ بغداد ٧: ١٦٢).

(٢) هو جعفر بن حرب الهمداني. من أئمة المعتزلة، من أهل بغداد. كان له اختصاص بالواثق العباسي، قال المسعودي: وإلى أبيه يضاف شارع «باب حرب» في الجانب الغربي من مدينة السلام. كان يقول: أن بعض الجملة غير الجملة. وهذا يوجب عليه أن تكون الجملة غير نفسها إذا كان كل بعض منها غيرها. وكان يزعم أن الممنوع من الفعل قادر على الفعل وليس يقدر على شيء. هكذا حكى عنه الكعبي في مقالاته. توفي سنة ٢٣٦هـ/٨٥٠م. (راجع تاريخ بغداد ٧: ١٦٢).

(٣) شارك ببدعته هذه نجدات الخوارج في إنكارها حدّ الخمر وقد أجمع فقهاء الأمة على تكفير من أنكر حدّه الخمر النيء وإنما اختلفوا في حدّ شارب النبيذ إذا لم يسكر منه، فإن سكر فعليه الحدّ عند فريقي الرأي والحديث.

محدث وهو المسيح عليه السلام لقوله تعالى: ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[1] وكذبه الكعبي في رواية الحدثي خاصة لحسن اعتقاده فيه.

٤ ـ الخابطيّة والحَدْثيّة

الخابطية: أصحاب أحمد بن خابط[2]، وكذلك الحدثية أصحاب الفضل الحدثي[3]، كانا من أصحاب النظام وطالعا كتب الفلاسفة أيضاً، وضما إلى مذهب النظام ثلاث بدع:

البدعة الأولى: إثبات حكم من أحكام الإلهية في المسيح عليه السلام موافقة للنصارى على اعتقادهم أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[4] وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام، وهو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾[5] وهو المراد بقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمٰنِ» وبقوله: «يَضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ» وزعم أحمد بن خابط[6] أن المسيح تدرع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسدة كما قالت النصارى.

---

(١) سورة المائدة: الآية ١١٠.

(٢) توفي أحمد بن خابط سنة ٢٣٢هـ.

(٣) توفي الفضل الحدثي سنة ٢٥٧هـ منسوب إلى الحديثة وهي بلدة على شاطىء الفرات.

(٤) سورة الفجر: الآية ٢٢.

(٥) في قوله: ﴿هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله ترجع الأمور﴾ سورة البقرة: الآية ٢١٠.

(٦) قال البغدادي في «الفرق بين الفرق» ص ٢٧٧، طبعة دار المعرفة ما يلي: «إن ابن خابط وفضلاً الحدثي زعما أن للخلق ربّين وخالقين، أحدهما قديم وهو الله سبحانه، والآخر مخلوق وهو عيسى ابن مريم وزعما أن المسيح ابن الله على معنىً دون الولادة، وزعما أيضاً أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة وهو الذي عناه الله بقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾. ﴿وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الله﴾ وإلى الله ترجع الأمور. وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه وذلك تأويل ما روى أن الله تعالى خلق آدم على صورته وزعم أنه هو الذي عناه النبي ﷺ بقوله: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر». وهو الذي عناه بقوله: «إن الله تعالى خلق العقل فقال له: أقبل،

البدعة الثانية: القول بالتناسخ[1] زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه. ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً وابتدأهم بتكليف شكره. فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك. وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة. وابتلاه بالبأساء والضراء. والشدة والرخاء، والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم. فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن، وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح، وآلامه أكثر ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كَرّة بعد كَرّة، وصورة بعد أخرى، ما دامت معه ذنوبه وطاعاته، وهذا عين القول بالتناسخ.

وكان في زمانهما شيخ المعتزلة أحمد بن أيوب بن مانوس[2]، وهو أيضاً من تلامذة النظام. وقال أيضاً مثل ما قال أحمد بن خابط في التناسخ، وخلق البرية

= فأقبل، وقال له: أدبر، فأدبر. فقال: ما خلقت خلقاً أكرم منك وبك أعطي وبك آخذ» وقالا: إن المسيح تدرّع جسداً، وكان قبل التدرّع عقلاً.

قال عبد القاهر: قد شارك هذان الكافران الثنوية والمجوس في دعوى خالقين وقولهما شرّ من قولهم. . .».

(١) قال بالتناسخ قوم من الفلاسفة قبل الإسلام. وكان سقراط من جملتهم. وفي الإسلام فريق من القدرية وفريق من غلاة الروافض وما في الثنوي، إذ ذكر أن أرواح الصديقين إذا خرجت من أبدانهم اتصلت بعمود الصبح إلى أن تبلغ النور الذي فوق الفلك. ويكونون في السرور دائماً. أما أرواح أهل الضلال فإنها تتناسخ في أجسام الحيوان من حيوان إلى آخر حتى تصفو فتتصل إلى النور الذي فوق الفلك. (راجع التبصير ص ٨٠). (وراجع كتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة» ص ٢٤).

(٢) في «التبصير» أحمد بن بانوش (ص ٨٠) وفي «الفرق بين الفرق» أنه أحمد بن أيوب بن بانوش (ص ٢٧٥) وهو ليس بمرضي عنه. (راجع لسان الميزان أول ص ١٣٩).

دفعة واحدة، إلا أنه قال: متى صارت التوبة إلى البهيمية ارتفعت التكاليف أيضاً، وصارت التوبتان. عالم الجزاء.

ومن مذهبهما أن الديار خمس:

داران للثواب، إحداهما فيها أكل وشرب وبعال[1]، وجنات وأنهار.

والثانية: دار فوق هذه الدار ليس فيها أكل ولا شرب ولا بعال، بل ملاذ روحانية وروح وريحان، غير جسمانية.

والثالثة: دار العقاب المحض، وهي نار جهنم، ليس فيها ترتيب، بل هي على نمط التساوي.

والرابعة: دار الابتداء التي خلق الخلق فيها قبل أن يهبطوا إلى دار الدنيا، وهي الجنة الأولى.

والخامسة: دار الابتلاء، وَهي التي كلف الخلق فيها بعد أن اجترحوا في الأولى، وَهَذا التكوين والتكرير لا يزال في الدنيا حتى يمتلىء المكيالان: مكيال الخير، ومكيال الشر. فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة، والمطيع خَيِّراً خالصاً، فينقل إلى الجنة، ولم يلبث طَرْفة عين، فإن مطل الغنى ظلم. وفي الحديث:«أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ».

وإذا امتلأ مكيال الشر صار العمل كله معصية، والعاصي شريراً محضاً، فينقل إلى النار. ولم يلبث طَرْفَة عين، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2].

البدعة الثالثة: حملهما كل ما ورد في الخبر من رؤية الباري تعالى مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كما تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ،

(١) البعال: الجماع وملاعبة الرجل أهله كالتباعل والمباعلة.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٤.

لاَ تُضَامُونَ في رُؤْيَتِهِ» على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدَع، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات. وإياه عنى النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلاَلِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَحْسَنَ مِنْكَ، بِكَ أُعِزُّ، وَبِكَ أُذِلُّ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أَمْنَعُ» فهو الذي يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر. فأما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يشبّه إلا مبدع بمبدع.

وقال ابن خابط: إن كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حيالها لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[1] وفي كل أمة رسول من نوعه لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[2].

ولهما طريقة أخرى في التناسخ، وكأنهما مزجا كلام التناسخية، والفلاسفة، والمعتزلة بعضها[3] ببعض.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٣٨.
(٢) سورة فاطر: الآية ٢٤.
(٣) قالا: إن الله خلق الخلق في أبدان صحيحة وعقول تامة في دار ليست دار الدنيا، وخلق لهم معرفته وأتمّ عليهم نعمته وأمرهم بشكره. والإنسان هو الروح لا قالبه المشاهد، والروح عالم قادر والحيوان كلّه جنس واحد وجميعها في محل التكليف فمن أطاعه أقرّه ومن عصاه أخرجه إلى النار، ومن عصاه، في البعض وأطاعه في البعض بعثه إلى دار الدنيا وألبسه هذه القوالب، وابتلاه تارةً بالشدّة وتارة بالراحة وتارة بالألم وتارة باللذة، وجعل قوماً في صورة الناس وقوفاً في صورة الطيور، وقوفاً في صورة السباع، وقوفاً في صورة الدواب، وقوفاً في صورة الحشرات ودرجاتهم على قدر معاصيهم. فمن كانت معصيته أقلّ فصورته في الدنيا أحسن أو أكثر. فقالب روحه أقبح، والروح لا يزال في دنياه ينتقل من قالب إلى قالب على قدر طاعته أو معصيته، من قوالب الناس والدواب حتى تتمخّض طاعاته فينتقل إلى دار النعيم، أو معاصيه، فإلى دار الجحيم. (راجع التبصير ص ٨٠ و٨١ والفرق بين الفرق طبعة دار المعرفة ص ٢٧٤ و٢٧٥).

٥ ـ البِشْرِية

أصحاب بشر[١] بن المعتمر. كان من أفضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد[٢] وأفرط فيه. وانفرد عن أصحابه بمسائل ست:

الأولى منها: إنه زعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع، والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله. وإنما أخذ هذا من قول الطبيعيين، إلا أنهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة. وربما لا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين. وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يثبتها المتكلم.

الثانية: قوله: إن الاستطاعة هي سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات، وقال: لا أقول: يفعل بها في الحالة الأولى، ولا في الحالة الثانية، لكني أقول: الإنسان يفعل، والفعل لا يكون إلا في الثانية.

الثالثة: قوله: إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان ظالماً إياه. إلا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه، بل يقال: لو فعل ذلك كان الطفل بالغاً عاقلاً، عاصياً بمعصية ارتكبها، مستحقاً للعقاب. وهذا كلام متناقض.

الرابعة: حكى الكعبي عنه أنه قال[٣]: إرادة الله تعالى فعل من أفعاله، وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل. فأما صفة الذات فهي أن الله تعالى لم يزل مريداً لجميع أفعاله، ولجميع الطاعات من عباده فإنه حكيم ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً ولا يريده. وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه في حال

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) قوله هذا مخالف لإجماع المسلمين فأهل السنّة لا يقولون بالتولد أصلاً فالحوادث كلّها لا بدّ لها من محدث صانع، والمعتزلة يقولون به ولا يفرطون.

(٣) «قال بشر بن المعتمر ومن ذهب مذهبه: إرادة الله غير الله. والإرادة على ضربين: إرادة وصف بها، وهي فعل من فعله. وإرادة وصف بها في ذاته. وإن إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه. وجوّز وقوعها على سائر الأشياء». (راجع مقالات الإسلاميين ١:٥١٣).

إحداثه فهي خلقه له، وهي قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه. وإن أراد بها فعل عباده فهي الأمر به.

الخامسة: قال: إن عند الله تعالى لطفاً(١) لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب، استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه. وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح، فما مِن أصلح إلا وفوقه أصلح، وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة؛ والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال، وَإذا كان مختاراً في فعله فيستغنى عن الخاطرَيْن لأن الخاطرين لا يكونان من قِبَل الله تعالى، وإنما هما من قبل الشيطان، والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله، ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه.

السادسة: قال: من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى، فإنه قبل توبته بشرط أن لا يعود(٢).

٦ ـ المُعَمَّرية(٣)

أصحاب مُعَمَّر(٤) بن عباد السلمي، وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق

(١) «قال بشر: إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية. وعند الله من اللطف ما هو أصلح ممّا فعل ولم يفعله. ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً. وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كلفهم. وقد خالفه المعتزلة كلهم كما ذكر الأشعري. (راجع مقالات الإسلاميين ١ : ٥٧٤).

(٢) هذا منه قول بخلاف إجماع المسلمين لأن المعتزلة وإن قالوا بمنزلة بين المنزلتين وإن الفاسق يخلد في النار فإنهم لا يقولون أنه يعاقب في النار على ما تاب منه من الذنوب والأفعال. (راجع التبصير ص ٤٦).

(٣) انظر في شأن هذه الفرقة: «التبصير» ص ٤٥ «والفرق بين الفرق» ص ١٥١.

(٤) هو أبو عمرو: معمر بن عباد السلمي. قال ابن المرتضى: كان عالماً عدلاً وتفرد بمذاهب، وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسن المدائني من تلامذته، ثم حكى أن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأن ملك السند دسَّ له من سمّه في الطريق فمات، توفي سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م. (راجع خطط المقريزي ٢ : ٣٤٧ ولسان الميزان ٦ : ٧١).

القـول بنفي الصفات، ونفي القـدر خيره وشـره من الله تعالى، والتكفيـر والتضليـل على ذلك وانفرد عن أصحابه بمسائل:

منهـا أنه قـال: إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسـام(١)، فأمـا الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً كالنار التي تُحدِث الإحـراق، والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين. وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحـركة والسكـون والاجتمـاع والافتـراق. ومن العجب أن حـدوث الجسم وفنـاءه عنـده عرضان، فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام؟ وإذا لم يحدث الباري تعـالى عرضـاً فلِمَ يحدث الجسم وفناءَه؟ فإن الحدوث عرض، فيلزمه أنّ لا يكـون لله تعالى فعـل أصلاً، ثم ألزم أن كلام الباري تعالى إما عـرض أو جسم؛ فإن قـال هو عـرض فقد أحدثه الباري، فإن المتكلم على أصله هو من فعل الكلام. أو يلزمه أن لا يكون لله تعالى كلام هو عرض. وإن قال: هو جسم فقد أبطل قوله إنه أحدثه في محل، فـإن الجسم لا يقـوم بالجسم، فـإذا لم يقل هـو بإثبـات الصفات الأزليـة، ولا قال بخلق الأعراض؛ فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مـذهبه، وإذا لم يكن لـه كلام لم يكن آمراً ناهياً، وإذا لم يكن أمر ونهى لم تكن شريعة أصلاً، فـأدى مذهبـه إلى خزي عظيم.

ومنها أنه قـال إن الأعراض لا تتنـاهى(٢) في كل نـوع، وقال كـل عرض قـام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام، وذلـك يؤدي إلى التسلسل(٣)، وعن هـذه

(١) هذا خلاف قوله تعالى: ﴿قل الله خـالق كل شيء وهـو الواحـد القهّار﴾ وخـلاف قولـه تعالى في صفـة نفسـه: ﴿لـه ملك السمـوات والأرض يحيي ويميت وهـو عـلى كـل شيء قـديـر﴾. (راجـع مقـالات الإسلاميين في شأن هذه القضية ٢: ٥٤٨).

(٢) قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها يؤدّيه إلى القول بـأن الجسم أقدر من الله لأن الله عنـده أنه خلق غـير الأجسـام، وهي محصورة عنـدنا وعنـده، والجسم إذا فعل عـرضاً فقـد فعـل معـه مـا لا نهايـة لـه من الأعراض ومن خلق ما لا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر ممّا يخلق إلاّ متناهيـاً في العدد. (راجـع الفـرق بين الفرق ص ١٥٣).

(٣) في قوله إلحاد من وجهين: أحدهما قوله بحوادث لا نهاية لها، وهذا يوجب وجود حـوادث لا يحصيها الله تعالى وذلك عناد لقوله: ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾. والثاني أنه يؤدي إلى القول بأن الإنسان أقـدر من الله تعالى. (راجـع الفرق بين الفرق ص ١٥٣).

المسألة سمي هو وأصحابه، أصحاب المعاني، وَزاد على ذلك فقال: الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة، وكذلك مغايرة المثل المثل وَمماثلته، وتضاد الضد الضد، كل ذلك عنده بمعنى.

وَمنها، ما حكى الكعبي عنه أن الإرادة من الله تعالى للشيء غير الله، وغير خلقه للشيء، وغير الأمر: وَالإخبار، والحكم، فأشار إلى أمر مجهول لا يعرف، وَقال ليس للإنسان فعل سوى الإرادة، مباشرة كانت أو توليداً، وأفعاله التكليفية من القيام والقعود، والحركة، وَالسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته؛ لا عَلَى طريق المباشرة، ولا على طريق التوليد، وهذا عجب، غير أنه إنما بناه على مذهبه في حقيقة الإنسان، وعنده، الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو عالم، قادر، مختار، حكيم ليس بمتحرك، ولا ساكن، ولا متكون، ولا متمكن، ولا يرى؛ ولا يمس، ولا يحس، ولا يجس، ولا يحل موضعاً دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان[1]، لكنه مدبر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه. لا متحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة. ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً، وبين القالب الذي هو جسده؛ فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب. والنفس إنسان، ففعل الإنسان هو الإرادة؛ وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد.

ومنها: أنه يحكى عنه أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم؛ لأن قديم أخذ من قَدُمَ يَقْدُم فهو قديم؛ وهو فعل كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث. وقال أيضاً: هو يشعر بالتقادم الزماني، ووجود الباري تعالى ليس بزماني.

---

(١) وصف الإنسان بما يوصف به الإله سبحانه لأنه وصفه بأن عالم قادر مختار حكيم وهذه الأوصاف واجبة لله تعالى. ثم نزّه الإنسان عن أن يكون متحركاً أو ساكناً أو متلوناً... والله سبحانه منزّه عن هذه الأوصاف.

ويحكى عنه أيضاً أنه قال: الخلق غير المخلوق، والإحداث غير المحدَث.

وحكى جعفر بن حرب عنه أنه قال: إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه؛ لأنه يؤدي إلى ألا يكون العالم والمعلوم واحداً، ومحال أن يعلم غيره، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود، ولعل هذا النقل فيه خلل؛ فإن عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير[1] معقول.

لعمري لما كَان الرجل يميل إلى الفلاسفة، ومن مذهبهم: أنه ليس علم الباري تعالى علماً انفعالياً، أي تابعاً للمعلوم، بل علمه علم فعلي؛ فهو من حيث هو فاعل عالم، وعلمه هو الذي أوجب الفعل، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه، وأنه علم وعقل، وكونه عقلاً، وعاقلاً، ومعقولاً شيء واحد، فقال ابن عباد: لا يقال: يعلم نفسه، لأنه قد يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم. ولا يعلم غيره؛ لأنه يؤدي إلى كون علمه من غيره يحصل، فإما أن لا يصح النقل، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل، ولسنا من رجال ابن عباد فنطلب لكلامه وجهاً.

٧ ــ المـرْدَارِيَّة[٢]

أصحاب عيسى بن صبيح[٢] المكنى بأبي موسى، الملقب بالمردار[٣]. وقد تلمذ لبشر بن المعتمر، وأخذ العلم منه وتزهد، ويسمى راهب المعتزلة. وإنما انفرد عن أصحابه بمسائل:

الأولى منها: قوله في القدر إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم كَان إلهاً كَاذباً ظالماً، تعالى الله عن قوله[٤].

---

(١) الصحيح أن يقال: غير المعقول.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٤٧ والفرق بين الفرق ص ١٦٤.

(٣) هو أبو موسى: عيسى بن صبيح، ولقبه المردار وفي طبقات المعتزلة «ابن المردار» قال ابن الأخشيد: هو من علماء المعتزلة ومن المقدمين فيهم، وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر، ومن جهة أبي موسى انتشر الاعتزال في بغداد، توفي في حدود سنة ٢٢٦هـ. (راجع طبقات المعتزلة ص ٧٠ ــ ٧١).

(٤) هذا القول لا يليق إلاّ بدينه الرقيق الذي ليس له تحقيق. (التبصير ص ٤٧).

والثانية: قوله في التولد مثل قول أستاذه، وزاد عليه بأن جوّز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد[1].

الثالثة: قوله في القرآن إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة، ونظماً، وبلاغة[2]، وهو الذي بالغ في القول بخلق القرآن، وكفر من قال بقدمه بأنه قد أثبت قديمين، وكفر أيضاً من لابس السلطان، وزعم أنه لا يرث ولا يورث، وكفر أيضاً من قال إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، ومن قال إنه يرى بالأبصار وغلا في التكفير حتى قال هم كافرون في قولهم: لا إله إلا الله، وقد سأله إبراهيم بن السندي[3] مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفرهم، فأقبل عليه إبراهيم وقال: الجنة التي عرضها السموات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟ فخزي ولم يحر جواباً.

وقد تلمذ له أيضاً الجعفران[4]، وأبو زفر، ومحمد بن سويد، وصحب أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وعيسى بن الهيثم، وجعفر بن حرب الأشج، وحكى الكعبي عن الجعفرين أنهما قالا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرأه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا.

---

(١) حكى أبو زفر عن المردار أنه أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد، مع إنكاره على أهل السنّة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب. (راجع الفرق بين الفرق ص ١٦٦).

(٢) هذا عناد منه لقول الله عزّ وجل في سورة الإسراء: الآية ٨٨: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله * ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾. (راجع الفرق بين الفرق ص ١٦٥).

(٣) هو إبراهيم بن السندي بن شاهك ولي الكوفة والجاحظ يروي عنه كثيراً في كتبه. وأبوه كان على الجسرين وقد نعت الجاحظ إبراهيم بأنه مولى أمير المؤمنين. (راجع عيون الأخبار ص ١٢١ والجهشياري ص ٢٣٦ ورسائل الجاحظ ص ٤٧).

(٤) تقدمت ترجمتها.

قال: وهو الذي اختاره من الأقوال المختلفة في القرآن.

وقال في تحسين العقل وتقبيحه: إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر وَلم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتنا التخليد واجباً بالعقل.

٨ ـ الثُّمامية[١]

أصحاب ثمامة بن أشرس[٢] النميري، كَان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة[٣] النفس، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة، وهو في حال حياته في منزلة بين المنزلتين، وانفرد عن أصحابه بمسائل:

منها قوله: إن الأفعال المتولّدة لا فاعل لها؛ إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت، مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح، وذلك محال، فتحير فيه وقال المتولدات أفعال لا فاعل لها.

ومنها قوله في الكفار والمشركين والمجوس، واليهود والنصارى والزنادقة والدهرية: إنهم يصيرون في القيامة تراباً، وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال المؤمنين.

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٧٢ والتبصير ص ٤٨).

(٢) هو أبو معن. من كبار المعتزلة. كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون. من تلاميذه الجاحظ. عدّه المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة. قال ابن حزم: كان ثمامة يقول: إن العالم فعل الله بطباعه. وقال الجاحظ: ما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي بلغ من حسن الإفهام مع قلّة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلّف ما كان بلغه. توفي سنة ٢١٣هـ/٨٢٨م. (راجع لسان الميزان ٢: ٨٣ والبيان والتبيين ١: ٦١).

(٣) قال أبو محمد: «ثم نصير إلى ثمامة فنجده من رقة الدين وتنقص الإسلام والاستهزاء به وإرساله لسانه على ما لا يكون على مثله رجل يعرف الله تعالى. ومن المحفوظ عنه المشهور أنه رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة فقال انظروا إلى البقر انظروا إلى الحمير ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي بالناس؟. (راجع تأويل مختلف الحديث ص ٦٠).

ومنها قوله: الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وَتخليتها من الآفات، وهي قبل الفعل.

ومنها قوله: إن المعرفة متولدة من النظر، وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات.

ومنها قوله: في تحسين العقل وتقبيحه، وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل قول أصحابه غير أنه زاد عليهم فقال: من الكفار من لا يعلم خالقه وهو معذور، وقال: إن المعارف كلها ضرورية، وإن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأموراً بها، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان.

ومنها قوله: لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وما عداها فهو حدث لا محدِث له، وحكى ابن الراوندي عنه أنه قال: العالم فعل الله تعالى بطباعه، ولعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، لكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم؛ إذ الموجب لا ينفك عن الموجب.

وكَان ثمامة في أيام المأمون، وكَان عنده بمكان.

٩ ـ الهِشَامِيَّة(١)

أصحاب هشام(٢) بن عَمْرو الفُوَطي، ومبالغته في القدر أشد وأكثر من مبالغة أصحابه، وكَان يمتنع من إطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى وإن ورد بها التنزيل.

منها قوله: إن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤتلفون باختيارهم وقد وَرد في التنزيل: ﴿مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾(٣).

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٥٩).

(٢) هو هشام بن عمرو الشيباني. ذكره ابن المرتضى آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة وحكى عن يحيى بن أكثم أن المأمون العباسي كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه ليكاد يقوم توفي سنة ٢٢٦هـ. (راجع طبقات المعتزلة ص ٦١).

(٣) سورة الأنفال: الآية ٦٣.

ومنها قوله: إن الله لا يحبب الإيمان إلى المؤمنين، وَلا يزينه في قلوبهم، وَقد قال تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[1] ومبالغته في نفي إضافات الطبع وَالختم وَالسد وَأمثالها أشد وَأصعب. وَقد ورد بجميعها التنزيل، قال الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾[2] وقال: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[3] وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾[4] وليت شعري! ما يعتقده الرجل؟ إنكار ألفاظ التنزيل وكونها وحياً من الله تعالى؟ فيكون تصريحاً بالكفر. أو إنكار ظواهرها من نسبتها إلى الباري تعالى ووجوب تأويلها؟ وذلك عين مذهب أصحابه.

ومن بدعه في الدلالة على الباري تعالى قوله إن الأعراض لا تدل على كونه خالقاً، ولا تصلح الأعراض دلالات؛ بل الأجسام تدل على كونه خالقاً، وهذا أيضاً عجب.

ومن بدعه في الإمامة قوله إنها لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة، وكذلك أبو بكر الأصم من أصحابه كان يقول الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم، وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة عليّ رضي الله عنه إذا كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة، إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه.

ومن بدعه أن الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن، إذ لا فائدة في وَجودهما وهما جميعاً خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما، وبقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة، وكان يقول بالموافاة، وأن الإيمان هو الذي يوافي الموت، وقال: من أطاع الله

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٧.
(٢) سورة البقرة: الآية ٧.
(٣) سورة النساء: الآية ١٥٥.
(٤) سورة يٓس: الآية ٩.

جميع عمره، وقد علم الله أنه يأتي بما يحبط أعماله ولو بكبيرة لم يكن مستحقاً للوعد، وكذلك عَلَى العكس، وصاحبه عباد[1] من المعتزلة، وكَان يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر، لأن الكافر كفر، وإنسان، والله تعالى لا يخلق الكفر، وقال النبوة جزاء على عمل، وإنها باقية ما بقيت الدنيا.

وحكى الأشعري[2] عن عباد أنه زعم أنه لا يقال إن الله تعالى لم يزل قائلاً وَلا غير قائل، وَوَافقه الإسكافي على ذلك، قال ولا يسمى متكلماً.

وكان الفوطي يقول إن الأشياء قبل كونها معدومة؛ ليست أشياء، وهي بعد أن تعدم عن وجود تسمى أشياء. ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها، فإنها لا تسمى أشياء. قال: وكان يجوز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، وأخذ أموالهم غصباً وسرقة لاعتقاده كفرهم، واستباحة دمائهم وأموالهم[3].

١٠ ــ الجاحظية[4]

أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ[5]، كَان من فضلاء المعتزلة

---

(١) هو أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة، بينه وبين عبد الله بن سعيد مناظرة وكان في أيام المأمون وقد زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة فردوا عليه ذلك وقد أخذ عن هشام الفوطي وكان الجبائي يصفه بالحذق وقد ملأ الأرض كتباً وخلافاً وخرج عن حدّ الاعتزال إلى الكفر والزندقة. يظن أنه توفي في حدود سنة ٢٥٠هـ. (راجع لسان الميزان ٣: ٢٢٩ والتبصير ص ٤٦).

(٢) في «مقالات الإسلاميين» أن عباداً كان يقول: هو عالم قادر حي، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت له سمعاً، ولا أثبت له بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، حي لا بحياة وسميع لا بسمع. وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يسمى بها، لا لفعله ولا لفعل غيره. وكان ينكر أن يقال إن للباري وجهاً ويدين وعينين وجنباً... وكان إذا سئل عن القول عزيز، قال: إثبات اسم الله، ولم يقل أكثر من هذا. وكذلك جوابه في عظيم، مالك، سيِّد.

(٣) كان أهل السنّة يقولون في الفوطي وأتباعه: إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قَوَدٌ، ولا دية ولا كفّارة، بل لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى. (راجع الفرق بين الفرق ص ١٦٤).

(٤) انظر في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٤٩ والفرق بين الفرق ص ١٧٥).

(٥) توفي الجاحظ سنة ٢٥٠هـ. ويقال سنة ٢٥٥هـ. (راجع طبقات المعتزلة ص ٦٧ والعبر ١: ٤٥٦ وابن خلكان الترجمة ٤٧٩).

والمصنفين لهم. وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة. وكان في أيام المعتصم والمتوكل، وانفرد عن أصحابه بمسائل:

منها قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً[1] كما قال ثمامة، ونقل عنه أيضاً أنه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض فقال: إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله فهو المريد عَلَى التحقيق، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه، وزاد على ذلك بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر؛ فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى.

ومنها قوله: في أهل النار إنهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعة النار. وكان يقول النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها، ومذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات، وفي إثبات القدر خيره وشره من العبد مذهب المعتزلة. وحكى الكعبي عنه أنه قال: يوصف الباري تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله، ولا الجهل ولا يجوز أن يغلب ويقهر.

وقال إن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم، وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي، وهم محجوجون بمعرفتهم، ثم هم صنفان: عالم بالتوحيد، وجاهل به فالجاهل معذور، والعالم محجوج. ومن انتحل دين الإسلام، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة، ولا يرى بالأبصار، وهو عدل لا يجوز، ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كله، فهو مسلم حقاً،

---

(1) إذا كانت أفعاله طباعاً لا كسباً لزم أن لا يكون له عليها ثواب ولا عقاب إذ لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذ لم يكن ذلك من كسبه، وهذا يخالفه قوله تعالى: ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾.

وإن عرف ذلك كله ثم جحده وأنكره، وقال بالتشبيه والجبر، فهو مشرك كافر حقاً، وإن لم ينظر في شيء من ذلك كله، وأعتقد أن الله تعالى ربه، وأن محمداً رسول الله، فهو مؤمن لا لوم عليه، ولا تكليف عليه غير ذلك.

وحكى ابن الراوندي عنه أنه قال: إن للقرآن جسداً يجوز أن يقلب مرة رجلاً، ومرة حيواناً. وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق. وأنكر الأعراض أصلاً. وأنكر صفات الباري تعالى، (ومذهب الجاحظ هو بعينه مذهب الفلاسفة، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين).

١١ ــ الْخَيَّاطِيَّة[١] والكَعْبِيّة[٢]

أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط[٣]، أستاذ أبي القاسم بن محمد الكعبي[٤]. وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد، إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً وقال[٥]: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعَرَضُ عَرَضٌ في العدم، وكذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث، وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت[٦]، وقال في نفي الصفات عن الباري

---

(١) راجع في شأن الخياطيّة. (التبصير ص ٥١ والفرق بين الفرق ص ١٧٩).

(٢) راجع في شأن الكعبية. (التبصير ص ٥١ والفرق بين الفرق ص ١٨١).

(٣) هو أبو الحسين: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة وقال عنه: أستاذ أبي القاسم البلخي عبد الله بن أحمد وكان أبو علي يفضل البلخي على أستاذه وله كتب كثيرة في النقص على ابن الراوندي. وكان أبو الحسين فقيهاً صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلّمين، توفي سنة ٣٠٠هـ. (راجع طبقات المعتزلة ص ٨٥).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) قال عبد القاهر إنه انفرد بقول لم يسبق إليه في المعدوم راجعه ص ١٧٩.

(٦) قد زاد في قوله على جميع القدرية، فوصف المعدوم بأنه جسم فيلزمه أن يجوز كون المعدوم رجلاً راكباً جملاً وبيده سيف مسلط، يصول عليه ويلقنه مثل هذه البدع، والقدرية وإن قالوا في المعدوم إنه شيء وجوهر وعرض وسواد وبياض فإنهم لا يقولون إنه جسم وإنه قابل للأعراض. وهذا القول منه يوجب كون الأجسام قديمة ويفضي به إلى نفي الصانع. (راجع التبصير ص ٥١).

مثل ما قاله أصحابه. وكذا القول في القدر والسمع، والعقل، وانفرد الكعبي عن أستاذه بمسائل[1]:

منها قوله: إن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مريد لذاته، ولا إرادته حادثة في محل أو لا في محل، بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه عالم، قادر، غير مكره في فعله، ولا كاره، ثم إذا قيل هو مريد لأفعاله، فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه، وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده، فالمراد به أنه آمر بها راض عنها، وقوله في كونه سميعاً بصيراً راجع إلى ذلك أيضاً، فهو سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات.

وقوله في الرؤية كقول أصحابه نفياً وإحالة[2]. غير أن أصحابه قالوا: يرى الباري تعالى ذاته، ويرى المرئيات، وكونه مدركاً لذلك زائد على كونه عالماً وقد أنكر الكعبي ذلك؛ قال: معنى قولنا: يرى ذاته ويرى المرئيات: أنه عالم بها فقط.

١٢ ـ الجُبَّائية[3] والبَهْشَمِيَّة[4]

أصحاب أبي عليّ محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي[5]، وابنه أبي هاشم عبد السلام[6]، وهما من معتزلة البصرة؛ انفردا عن أصحابهما بمسائل، وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل، أما المسائل التي انفردا بها عن أصحابهما. :

---

(١) تكلّم عبد القاهر عن الكعبية وقال: هؤلاء أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي، خالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة. (راجعها ص ١٨٠).

(٢) قال كثير منهم إنه لا يرى شيئاً ولا يبصر بحال وليس معبودهم على هذا القول إلّا كما نهى إبراهيم الخليل عليه السلام أباه عن عباده حيث قال: (إذ قال لأبيه يا أبتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً). (التبصير ص ٣٧).

(٣) انظر في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٥٢ والفرق بين الفرق ص ١٨٣).

(٤) انظر في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٥٣ والفرق بين الفرق ص ١٨٤).

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) تقدمت ترجمته.

فمنها، أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً. وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفنى العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث إنه تعالى أيضاً لا في محل، وإثبات موجودات هي أعراض، أو في حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر، أو في حكم الجواهر لا مكان لها، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هو جوهر لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية[١]، والعقول المفارقة[٢].

ومنها: أنهما حكما بكونه تعالى متكلماً بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عندهما أصوات مقطعة، وحروف منظومة، والمتكلم من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، إلا أن الجبائي خالف أصحابه خصوصاً بقوله: يحدث الله تعالى عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة، وذلك حين ألزم أن الذي يقرؤه القارىء ليس بكلام الله. والمسموع منه ليس من كلام الله، فالتزم هذا المحال من إثبات أمر غير معقول ولا مسموع، وهو إثبات كلامين في محل واحد.

واتفقا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإضافة الخير والشر، والطاعة والمعصية إليه استقلالاً واستبداداً، وأن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح، وأثبتا البنية شرطاً في قيام المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة.

واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي

---

(١) راجع موسوعة الفلسفة ٢: ٥٠٥ و٥٠٦.

(٢) العقول المفارقة عشرة: تسع منها مدبرات النفوس التسعة المزاولة، وواحد هو العقل الفعّال. ولكل كرة متحركة محرك مفارق غير متناهي القوة، يحرك كما يحرك المشتهي والمعشوق. فالمحركات المفارقة تحرك على أنها مشتهاة، والمحركات المزاولة تحرك على أنها مشتهية عاشقة. (راجع موسوعة الفلسفة ص ٧٢ ــ ٧٤).

لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع.

والإيمان عندهما اسم مدح، وهو عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت في شخص سمي بها مؤمناً، ومن ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً، لا مؤمناً، ولا كافراً، وإن لم يتب ومات عليها فهو مخلد في النار.

واتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر، عالم جواد، حكيم لا يضره الإعطاء، ولا ينقص من خزائنه المنح، ولا يزيد في ملكه الادخار، وليس الأصلح هو الألذ، بل هو الأعود في العاقبة، والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، وذلك كَالحجامة والفصد، وشرب الأدوية، ولا يقال إنه تعالى يقدر عَلَى شيء هو أصلح مما فعله بعبده، والتكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب، كلها ألطاف.

ومما تخالفا فيه: أما في صفات الباري تعالى فقال الجُبَّائي: الباري تعالى عالم لذاته. قادر حي لذاته، ومعنى قوله: لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حال توجب كونه عالماً:

وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً. ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعَرَض، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به.

وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً، حياً، ثم أثبت الباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال، وخالفه والده وسائر منكري الأحوال في ذلك، وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس، وقالوا: أليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفترق في خصائص؟ كذلك نقول في الصفات. وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال، ويفضي إلى التسلسل، بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذ وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكثير، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الذات على وَجه يشمل أشياء وَيشترك فيها الكثير، فإن ذلك مستحيل أو يرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق.

وتلك الوجوه: كالنّسب والإضافات، والقرب وَالبعد وَغير ذلك مما لا يعد صفات بالاتفاق. وهذا هو اختيار أبي الحسين[1] البصري، وأبي الحسن الأشعري ورتبوا على هذه المسألة: مسألة أن المعدوم شيء، فمن يثبت كونه شيئاً كما نقلنا عن جماعة من المعتزلة، فلا يبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجوداً، فعلى ذلك لا يثبت للقدرة في إيجادها أثراً ما سوى الوجود، والوجود على مذهب نفاة الأحوال لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد، وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة.

ومن نفاة الأحوال من يثبته شيئاً ولا يسميه بصفات الأجناس. وعند الجُبائي أخص وصف الباري تعالى هو القدم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في

(١) هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والدّيانة على بدعته. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. توفي سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤م. (راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٢ وتاريخ بغداد ٣: ١٠٠).

الأعم، وليت شعري! كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص حقيقة وهو من نفاة الأحوال؟ فأما على مذهب أبي هاشم فلعمري هو مطرد، غير أن القدم إذا بحث عن حقيقته رجع إلى نفي الأولية، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف الباري.

واختلفا في كونه سميعاً بصيراً، فقال الجبائي: معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به.

وخالفه ابنه وسائر أصحابه، أما ابنه فصار إلى أن كونه سميعاً حالة، وكونه بصيراً حالة، وكونه بصيراً حالة سوى كونه عالماً؛ لاختلاف القضيتين والمفهومين، والمتعلقين، والأثرين.

وَقال غيره من أصحابه: معناه كونه مدركاً للمبصرات، مدركاً للمسموعات.

واختلفا أيضاً في بعض مسائل اللطف، فقال الجبائي فيمن يعلم الباري تعالى من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته: إنه لا يحسن منه أن يكلفه مع اللطف، وَيسوى بينه وبين من المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع اللطف، ويقول: إذ لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسداً حاله، غير مزيح لعلته.

وَيخالفه أبو هاشم في بعض المواضع في هذه المسألة، قال: يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على أشق الوجهين بلا لطف.

واختلفا في فعل الألم للعوض، فقال الجبائي: يجوز ذلك ابتداء لأجل العوض، وَعليه بني آلام الأطفال، وَقال ابنه: إنما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعاً.

وتفصيل مذهب الجبائي في الأعواض على وَجهين:

أحدهما أنه يقول: يجوز التفضل بمثل الأعواض غير أنه تعالى علم أنه لا ينفعه عوض إلا على ألم متقدم.

والوجه الثاني أنه إنما يحسن ذلك لأن العوض مستحق، وَالتفضل غير مستحق والثواب عندهم ينفصل عن التفضل بأمرين:

أحدهما: تعظيم وإجلال للمثاب يقترن بالنعيم.

وَالثاني: قدر زائد على التفضل بزيادة مقدار ولا بزيادة صفة.

وقال ابنه: يحسن الابتداء بمثل العوض تفضلاً، وَالعوض منقطع غير دائم.

وقال الجبائي: يجوز أن يقع الانتصاف من الله تعالى للمظلوم من الظالم بأعواض يتفضل بها عليه إذا لم يكن للظالم على الله عوض لشيء ضره به.

وزعم أبو هاشم أن التفضل لا يقع به انتصاف، لأن التفضل ليس يجب عليه فعله.

وقال الجبائي وابنه: لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً. فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم، واجتناب القبائح، وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن، وركب فيهم الأخلاق الذميمة؛ فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل، ونصب الأدلة، والقدرة، والاستطاعة، وتهيئة الآلة؛ بحيث يكون مُزيحاً لعللهم فيما أمرهم، ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه. ولهم في مسائل هذا الباب خبط طويل[1].

* * *

وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين في النبوة والإمامة فيخالف كلام

(١) من ضلالات الجبائي أنه سمى الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد. وكان سبب ذلك أن قال يوماً لأبي الحسن الأشعري: ما معنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر. وسأله عن قوله فيها فقال الجبائي: حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة. وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه، فقال له أبو الحسن: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراده فالتزم ذلك. فقال له =

البصـــريين. فـإن من شيـــوخهم من يميـــل إلى الـــروافض، ومنهم من يميـــل إلى الخوارج.

والجبائي وأبو هـاشم قد وافقـا أهل السنّـة في الإمامـة، وأنها بـالاختيار، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة، غير أنهم ينكرون الكـرامات أصـلاً لـلأولياء من الصحـابة وغيـرهم[1]. ويبالغـون في عصمة الأنبيـاء عليهم السلام عن الذنوب كبائرها وصغائرها، حتى منـع الجبائي القصد إلى الـذنب إلا على تأويـل. والمتـأخـرون من المعتـزلـة مثـل القـاضي عبـد الجبـار[2] وغيـره انتهجـوا طــريقـة أبـي هاشم. وخالفه في ذلك أبـو الحسين البصري وتصفـح أدلـة الشيوخ واعتـرض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفـرد عنهم بمسائـل: منها نفي الحـال، ومنها نفي المعـدوم شيئاً. ومنهـا نفي الألوان أعـراضاً. ومنهـا قولـه: إن الموجـودات تتمـايـز بأعيانهـا، وذلك من تـوابـع نفي الحال. ومنهـا رده الصفات كلهـا إلى كون البـاري تعالى عالماً، قادراً، مـدركاً. ولـه ميل إلى مـذهـب هشام بن الحكم في أن الأشيـاء لا تعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب. إلا أنه روّج كلامـه على المعتزلـة في معرض الكلام فراج عليهم لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب.

= أبو الحسن: خالفت إجماع المسلمين وكفرت بربّ العالمين. ولو جاز أن يكون الله مطيعـاً لعبده لجـاز أن يكون خاضعاً له، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. (راجـع المختصر للرسعني ص ١٢١).

(١) لئن أنكروا الكرامـات، لقد أثبتهـا الموحّـدون لاستفاضـة الخبر عن صـاحب سليمان في إتيـانه بعـرش بلقيس قبل ارتداد الطرف إليه. ومنها رؤية عمر على منبـره بالمدينة جيشـه بنهاونـد حتى قال يـا سارية الجبل وسمـع سارية ذلك الصوت على مسافة زهاء خمسمائةفرسـخ حتى صعد الجبل وفتـح منه الكمين للعدو وكان ذلك سبب الفتـح.

ومنها قصة سفينة مولى رسـول الله ﷺ مـع الأسد، وقصـة عمير الـطائي مـع الذئب حتى قيـل له كليم الذئب. وقصة أهبان بن صيفي وأبـي ذرّ الغفاري مـع الوحش وما أشبه ذلك كثير مما حرمه أهـل القدر بشؤم بدعتهم وليس في جوازها قدح في النبوات، لأن الناقض للعادة فيه دلالة على الصـدق فتارة يـدلّ على الصدق في دعوى النبوّة، وتارةً يدل على الصدق في الحال. (راجـع أصول الدين ص ١٨٤).

(٢) هو عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني القاضي المتكلم. كان من غلاة الشيعة وكان فقيهاً شافعيـاً. ولي قضاء الريّ وصنّف في مذهبه وذبّ عنه ودعا إليه وقد صنّف دلائل النبوة فأجاد فيه. وكان شافعيـاً في الفروع معتزلياً في الأصول توفي سنة ٤١٥هـ. (راجـع لسان الميزان ص ٣٨٦ وطبقات الشافعية ٣: ٢١٩).

الفصل الثاني

الجبرية

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً فليس بجبريّ.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً. ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبرياً. إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً. والمصنفون في المقالات عدوا النَّجَّارِيَة وَالضِّرَارِيَة من الجبرية. وكذلك جماعة الكُلّابية من الصفاتية. والأشعرية سموهم تارة حَشَوِيَّة، وتارة جبرية. ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النَّجَّارية والضِّرارية فعددناهم من الجبرية. ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية.

١ ـ الْجَهْمِيَّة[١]

أصحاب جهم[٢] بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة. ظهرت بدعته بترمذ[٣]، وقتله سلم[٤] بن أحوز المازني بمرو[٥] في آخر ملك بني أمية. ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء.

منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٦٢ والفرق بين الفرق ص ٢١١).

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) ترمذ: اسم مدينة على نهر جيحون. (راجع معجم ثامن ص ٣٨٢).

(٤) وقع في العبر ١: ٦٦ «سلم بن أحور» بالراء المهملة، وهو في كلّ كتب المقالات بالزاي وهو من قواد نصر بن سيّار في خراسان في أواخر بني أميّة. (راجع مقالات الإسلاميين والتبصير).

(٥) مرو: هي مرو المطمى أشهر مدن خراسان. والنسبة إليها مروزي. (راجع معجم ٨: ٣٣).

ذلك يقضي تشبيهاً. فنفي كونه حياً عالماً. وأثبت كونه: قادراً، فاعلاً، خالقاً[1]؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق.

ومنها إثباته علوماً حادثة للباري تعالى[2] لا في محل. قال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه؛ لأنه لو علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم. ووافق في هذا المذهب هشام بن الحكم كما تقرر. قال: وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو: إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلاً للحوادث، وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به، لا الباري تعالى، فتعين أنه لا محل له. فأثبت علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة.

ومنها قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله؛ لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك[3]. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً.

---

(١) مقال: إنما يقال في وصفه أنه قادر ومُوجِد وفاعل وخالق ومحيي ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصّة به وحده. (راجع الفرق بين الفرق ص ٢١٢ والتبصير ص ٦٤).

(٢) قال جهم: «إن علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به وأنه غير الله، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالأشياء كلّها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها. وحكى عنه حاك خلاف هذا... (راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٤٩٤).

(٣) هذا القول خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم، لأن كل من يرجع إلى نفسه يفرق في نفسه بين ما يرد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه لنفسه. فالعاقل يفرق بين حركة ضرورية =

ومنها قوله: إن حركات أهل الخلدين تنقطع. والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها؛ إذ لا تتصور حركات لا تناهي آخراً، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً. وحمل قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال خلد الله ملك فلان. واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[1]. فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[2].

ومنها قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن، قال: والإيمان لا يتبعض أي لا ينقسم إلى: عقد، وقول وَعمل. قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء، وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل. وكان السلف كلهم من أشد الرادّين عليه، ونسبته إلى التعطيل المحض. وهو أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية، وَإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع.

= كحركة المرتعش، وحركة المختار. وأنه ليجد فرقاً بينهما. ومن أنكر هذه التفرقة لا يعدّ من العقلاء، فله ما ورد في القرآن من قوله يعملون، ويعقلون ويكسبون حجة عليهم، وكذا قوله: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ ولو لم يكن للعبد اختيار، كان الخطاب معه محالاً والثواب والعقاب عنه ساقطين كالجماد.

وقد ردّ الله على الجبرية والقدرية حيث قال: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. ومعناه وما رميت من حيث الخلق إذ رميت من حيث الكسب. ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب، خلقه خلقاً لنفسه، كسباً لعبده، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين. (راجع التبصير ص ٦٣).

(١) سورة هود: الآية ١٠٨.

(٢) من ضلالاته قوله إن الجنة والنار تفنيان كما تفنى سائر الأشياء. لكنه عزّ وجلّ قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما. وعقيدة أهل السنّة إنهم قالوا بتأبيد الجنة ونعيمها وتأبيد جهنّم وعذابها وأكفروه في قوله. (راجع الفرق بين الفرق ص ٢١١ والتبصير ص ٦٤).

٢ ـ النَّجَّارِية[1]

أصحاب الحسين[2] بن محمد النَّجار، وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه. وهم وإن اختلفوا أصنافاً إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عددناها أصولاً. وهم: برغوثية[3] وزعفرانية[4] ومستدركة[5]. ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر. ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال.

قال النجار: الباري تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه، فألزم عموم التعلق، فالتزم وَقال: هو مريد الخير وَالشر، وَالنفع والضر، وقال أيضاً: معنى كونه مريداً أنه غير مستكره ولا مغلوب. وقال: هو خالق أعمال العباد، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة، وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري. ووافقه أيضاً في أن الاستطاعة مع الفعل. وأما في مسألة الرؤية فأنكر رؤية الله تعالى بالأبصار وأحالها؛ غير أنه قال: يجوز أن يحوِّل الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة إلى العين، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها:

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٧ والتبصير ص ٦١ ومقالات الإسلاميين ١ : ٣١٥).

(٢) هو أبو عبد الله: رأس الفرقة النجارية من المعتزلة. كان حائكاً، وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم، وهو من متكلّمي «المجبرة» وله مع النظام عدة مناظرات. وأكثر المعتزلة في الريّ وجهاتها من النجارية. له عدة كتب. توفي نحو سنة ٢٢٠هـ/ نحو ٨٣٥م. وقيل إن سبب موته أنه تناظر يوماً مع النظام فأفحمه النظام، فقام محموماً ومات عقب ذلك، وقد ذكر ابن النديم هذه المناظرة. (راجع فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة واللباب ٣ : ٢١٥).

(٣) نسبة إلى محمد بن عيسى الملقب ببرغوث.

(٤) هي فرقة من النجارية ينتمون إلى رئيس لهم يقال له الزّعفراني، ومن مذهبهم أن القرآن محدث وأن كلام الله غيره فهو مخلوق، ويقولون مع ذلك أن القول بخلق القرآن كفر فيعتقدون المتناقض. (راجع اللباب ص ٥٠٣).

(٥) المستدركة، قوم من الزعفرانية، سموا بهذا الاسم لأنهم زعموا أنهم استدركوا على أسلافهم ما خفي عليهم. (راجع التبصير ص ٦٢).

قوله: إن كلام الباري تعالى إذا قرىء فهو عَرَض، وإذا كتب فهو جسم. ومن العجب أن الزعفرانية[١] قالت كلام الله غيره، وكل ما هو غيره فهو مخلوق، ومع ذلك قالت: كل من قال إن القرآن مخلوق[٢] فهو كافر. ولعلهم أرادوا بذلك الاختلاف، وإلا فالتناقض ظاهر. والمستدركة[٣] منهم زعموا أن كلامه غيره، وهو مخلوق لكن النبي ﷺ قال: «كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ» والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة، فوافقناهم، وحملنا قولهم غير مخلوق، أي على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات، بل هو مخلوق عَلَى غير هذه الحروف بعينها، وهذه حكاية عنها. وحكى الكعبي عن النجار أنه قال: الباري تعالى بكل مكان ذاتاً، ووجوداً لا معنى العلم والقدرة، وألزمه محالات على ذلك.

وقال في المفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة إنه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال.

وقال في الإيمان إنه عبارة عن التصديق. ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من غير توبة عوقب على ذلك، ويجب أن يخرج من النار، فليس من العدل التسوية بينه وبين الكفار في الخلود.

ومحمد[٤] بن عيسى الملقب ببرغوث، وبشر[٥] بن غياث المريسي،

---

(١) كان الزعفراني يعبر عن مذهبهم بعبارات متناقضة فكان يقول: إن كلام الله تعالى غيره ـ وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق، ثم يقول مع ذلك: الكلب خير ممّن يقول كلام الله مخلوق. (راجع الفرق بين الفرق ص ٢٠٩ والتبصير ص ٦٢).

(٢) راجع كلام الخلفاء والصحابة والتابعين في خلق القرآن في كتاب «الأسماء والصفات» ص ٢٣٩.

(٣) افترقوا فرقتين. فقالت فرقة منهم أن النبي ﷺ قال: كلام الله تعالى مخلوق، على هذا الترتيب بهذه الحروف. وقالوا: وكل من لم يقل أن النبي ﷺ قال هذا فهو كافر. وقالت الفرقة الأخرى: إن النبي ﷺ لم يقل أن كلام الله تعالى مخلوق، ولم يتكلم بهذه الكلمة على هذا الترتيب، ولكنه يعتقد أن كلام الله تعالى مخلوق وتكلّم بكلمات تدل على أن القرآن مخلوق. (راجع التبصير ص ٦٢ والفرق بين الفرق ص ٢٠٨).

(٤) كان على مذهب النجار في أكثر مذاهبه وخالفه في تسمية المكتسب فاعلاً.

(٥) هو أبو عبد الرحمن. فقيه معتزلي عارف بالفلسفة يرمى بالزندقة. وهو رأس الطائفة «المريسيّة» القائلة =

والحسين النجار متقاربون في المذهب، وكلهم أثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وعامة المعتزلة يأبون ذلك.

٣ ـ الضِّرارية [١]

أصحاب ضرار بن عمرو [٢]، وحفص الفرد [٣]، واتفقا في التعطيل، وعلى أنهما قالا: الباري تعالى عالم قادر، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وأثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها إلا هو، وقالا: إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة [٤] رحمه الله وجماعة من أصحابه. وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة، لا بدليل ولا خبر. ونحن نعلمه بدليل وخبر. وأثبتا حاسة سادسة للإنسان يرى بها الباري تعالى يوم الثواب في الجنة [٥]. وقالا: أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة،

= بالإرجاء وإليه نسبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبو يوسف وقال برأي الجهمية، وأُوذي في دولة هارون الرشيد. وكان جدّه مولى لزيد بن الخطاب. وقيل: كان أبوه يهودياً. توفي سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م. (راجع النجوم الزاهرة ٢: ٢٨٨ وتاريخ بغداد ٧: ٥٦).

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٦٢ والتنبيه ص ٤٣ واعتقادات فرق المسلمين ص ٦٩ والفرق بين الفرق ص ٢١٣.

(٢) هو قاضي من كبار المعتزلة. طمع في رياستهم في بلده فلم يدركها. فخالفهم فكفروه وطردوه، صنّف نحو ثلاثين كتاباً بعضها في الردّ عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. شهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأفتى بضرب عنقه فهرب. وقيل إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال الجشمي: ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنّا نتبّرأ منه فهو من المجبرة. توفي نحو سنة ١٩٠هـ/ نحو ٨٠٥م. (راجع لسان الميزان ٣: ٣٠٣ وفضل الاعتزال ٣٩١).

(٣) حفص الفرد: قال عنه ابن النديم «من المجبرة ومن أكابرهم، نظير النجار، ويكنّى أبا عمرو، وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى ثم ذكر له عدة كتب. (الفهرست ص ٢٦٩) وقال الذهبي «حفص الفرد: مبتدع. قال النسائي: صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه. وكفّره الشافعي في مناظرته». (راجع ميزان الاعتدال ١: ٥٦٤ الترجمة رقم ٢١٤٣).

(٤) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت. الإمام الفقيه الكوفي. توفي سنة ١٥٠هـ.

(٥) قال عبد القاهر في (الفرق بين الفرق ص ٢١٤): «وانفرد بأشياء منكرة منها قوله بأن الله تعالى يُرى في القيامة بحاسة سادسة يَرى بها المؤمنون ماهيّة الإلّه، وقال: لله تعالى ماهية لا يعرفها غيره. يراها المؤمنون بحاسة سادسة وتبعه على هذا القول حفص الفرد».

والعبد مكتسبها حقيقة. وجواز حصول فعل بين فاعلين، وقالا يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساماً، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بنفي زمانين. وقالا: الحجة بعد رسول الله ﷺ في الإجماع فقط، فما ينقل عنه في أحكام الدين من طريق أخبار الآحاد فغير مقبول(١).

ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله(٢) بن مسعود، وحرف أبي بن كعب(٣)، ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله(٤).

---

(١) أمّا حقيقة هذه الإضافة في اللغة فإنه خبر واحد وإنّ الزاوي له واحد فقط لا إثنان ولا أكثر من ذلك. غير أن المتكلّمين والفقهاء قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر على إيجاب العلم بأنه خبر واحد. . .
وهذا الخبر لا يوجب العلم، ولكن يوجب العمل إن كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه. فمتى صحَّ إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل، كانت موجبة للعمل بها دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم في أن يلزمه الحكم بها في الظاهر، وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة، وبهذا النوع من الخبر أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام وضلّلوا من أسقط وجوب العمل بأخبار الآحاد. (راجع التمهيد ص ١٩٤).

(٢) هو أحد القرّاء الأربعة من السابقين صحابي، من أكابرهم فضلاً وعقلاً وقرباً من رسول الله ﷺ. كان خادم رسول الله الأمين وصاحب سرّه ورفيقه في حلّه وترحاله وغزواته. له ٨٤٨ حديثاً. توفي سنة ٣٢هـ/٦٥٣م. (راجع الإصابة ت ٤٩٥٥ والبدء والتاريخ ٥:٩٧).

(٣) هو أبو المنذر: أبي بن كعب بن قيس الأنصاري الخزرجي النجاري. كان أقرأ الصحابة وسيّد القرّاء. شهد بدراً والمشاهد كلها. وقرأ القرآن على النبي ﷺ وجمع بين العلم والعمل. توفي سنة ١٩هـ. وقيل سنة ٢٢هـ. (راجع تذكرة الحفاظ رقم ٦ ومشاهير علماء الأمصار رقم ٣١).

(٤) قراءة ابن مسعود هي قراءة عاصم بن بهدلة أبي النجود شيخ الأقراء بالكوفة، وقد أقرأها أبا بكر بن عياش، وهي القراءة التي كان يعرضها على زر بن حبيش عن ابن مسعود. وفي تاريخ المصاحف بيان لحروف ابن مسعود ومصحفه. أمّا قراءة أُبَي فقد أخذ بها عبد الله بن حبيب أبو عبد الرحمن السلمي مقرىء الكوفة وإليه انتهت القراءة تجويداً وضبطاً وممّن أخذ عنه عاصم. وبتاريخ المصاحف بيان لمصحفه والقراءتان متوافرتان ولهما قراءة تجري مجرى التفسير المشهور. وإنكار حرف منهما يكون إنكاراً لبعض القرآن وإنكار بعضه كإنكار كلّه وهو كفر فوق ما فيه من نسبته إليهما الافتئات على الله في مصحفيهما.
ولقد زاد في غلوائه فشكّ في جميع عامة المسلمين وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها شرك وكفر وهذا خلاف إجماع أهل السنّة حيث قالوا: إنّا نقطع أن في عوام المسلمين مؤمنين عارفين براء من الكفر والشرك. (راجع غاية النهاية أول ص ٣٤٧ وص ٤١٣ وتاريخ المصاحف ص ٥٣ وص ٥٤ والتبصير ص ٦٣).

وقال في المفكر قبل ورود السمع إنه لا يجب عليه بعقله شيء حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل. وزعم ضرار أيضاً أن الإمامة تصلح في غير قريش، حتى إذا اجتمع قرشي ونبطي قدمنا النبطي، إذ هو أقل عدداً، وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة.

والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة غي غير قريش، إلا أنهم لا يجوزون تقديم النبطي على القرشي.

الفصل الثالث

الصفاتية

إعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة. ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين، والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة.

فبالغ السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدّثات. واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر؛ فافترقوا فرقتين:

فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك.

ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ

آسْتَوَى﴾[1] ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2] ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[3] إلى غير ذلك. ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً.

ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا عَلَى ما قاله السلف؛ فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف. ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود، لا في كلهم بل في القرائين[4] منهم، إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك.

ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير. أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وَتقدس. وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق. ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلوّ والتقصير، ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه.

وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم: مالك بن أنس رضي الله عنهما، إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، وَالسؤال عنه بدعة. ومثل أحمد بن حنبل رحمه الله، وسفيان الثوري، وداود بن عليّ الأصفهاني، ومن تابعهم.

حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي،

---

(١) سورة طه: الآية ٥.

(٢) سورة صٓ: الآية ٧٥.

(٣) سورة الفجر: الآية ٢٢.

(٤) القراؤون: هم فرقة من اليهود، وهم بنو مقرا ومعنى مقرا الدعوة، وهم يحكمون نصوص التوراة ولا يلتفتون إلى قول من خالفها. ويقفون مع النص دون تقليد من سلف وهم مع الربانيين من العداوة بحيث لا يتناكحون ولا يتجاورون، ولا يدخل بعضهم كنيسة بعض. (راجع خطط المقريزي ٤: ٣٦٩).

وَالحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية. وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما. وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ولما كانت المشبهة والكرامية[1] من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية.

١ ـ الأشعرية

أصحاب أبي الحسن[2] علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه. وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه، فقال عمرو: أين أجد أحداً أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أوَ يقدِّر عليّ شيئاً ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم. قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يحر جواباً.

قال الأشعري: الإنسان إذا فكر في خلقته، من أي شيء ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً، عالماً، مريداً، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في

(١) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وسيأتي الكلام على الكرامية في موضعه.

(٢) هو أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة: كان من الأئمة المتكلّمين المجتهدين. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب من أشهرها: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. توفي سنة ٣٢٤هـ/٩٣٦م. (راجع طبقات الشافعية ٢: ٢٤٥ والمقريزي ٢: ٣٥٩).

الخلقة. فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها. وكما دلت الأفعال على كونه عالماً، مريداً، دلت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. وأيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والاتقان. ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذي ذكرناه.

وألزم منكري الصفات إلزاماً لا محيص لهم عنه، وهو أنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً، فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته. ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفان. فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال، أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين. ولو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه.

* * *

على أن القاضي الباقلاني[1] من أصحاب الأشعري قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، المعروف بالباقلاني المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته وقد صنّف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وكان في علمه أوحد زمانه. توفي سنة ٤٠٣ هـ. (راجع ابن خلكان أول ص ٦٠٩).

لا أحوالاً. وقال: الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات.

قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع يسمع، بصير يبصر. وله في البقاء اختلاف رأي.

قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي فهو آمر، ناه. فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث. وإن كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم، قائم به صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر.

قال: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات. وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص. وكلامه واحد هو: أمر ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، وَوَعيد. وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام. والعبارات والألفاظ المنزلة عَلَى لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات عَلَى الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذِّكر والمذكور فالذِّكر، محدث والمذكور قديم[1].

---

(١) قال الله جلَّ ثناؤه ولقد يسَّرنا القرآن للذكر فهل من مدكر، وقال: والطور وكتاب مسطور في رقٍ منشور. وقال جل وعلا: بل هو آيات بينات في صدور الذين أُوتوا العلم. وقال تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾. وقال عزَّ وجل: ﴿قل أوحي إلى أنه استمع نفر من =

وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية؛ إذ أنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة. والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلم عنده من قام به الكلام. وعند المعتزلة مَن فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفظ.

قال: وإرادته واحدة قديمة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، من حيث أنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم. فمن هذا قال: أراد الجميع: خيرها، وشرها، ونفعها، وضرها. وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم. وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل. وخلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع.

وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه للعلة التي ذكرناها. ولأن الاستطاعة عنده عرض، والعرض لا يبقى زمانين. ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً، لأن المكلف من يقدر على إحداث ما أمر به. فأما أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلاً على الفعل فمحال، وإن وجد ذلك منصوصاً عليه في كتابه.

قال: والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن

= الجن فقالوا إنّا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشرك بربنا أحداً﴾. فالقرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بألسنتنا على الحقيقة، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا ومسموع بأسماعنا، غير حال في شيء منها، إذ هو من صفات ذاته، غير بائن منه، وهو كما أن الباري عز وجل معلوم بقلوبنا مذكور بألسنتنا مكتوب في كتبنا معبود في مساجدنا مسموع بأسماعنا غير حال في شيء منها. وأما قراءتنا وكتبنا وحفظنا فهي من اكتسابنا، وأكسابنا مخلوق لا شك فيه. قال الله عزّ وجلّ، : ﴿وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾ وسمى رسول الله ﷺ تلاوة القرآن فعلاً. (راجع الأسماء والصفات ص ٢٥٨).

الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.

ثم على أصل أبي الحسين: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح. وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته.

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً، فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوه أخر، هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً، قابلاً للعرض. ومن كون العرض عرضاً، ولوناً، وسواداً وغير ذلك. وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة.

قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال: هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل؛ وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياماً.

ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى، وصام، وقعد، وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى.

فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح.

قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة. ومن قال: هي حالة مجهولة، فبينا بقدر الإمكان جهتها وعرفناها إيش[1] هي، ومثلناها كيف هي.

* * *

ثم إن إمام الحرمين[2] أبا المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلاً. قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحسن. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً. وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم. فلا بد إذن من

(١) إيش: عربية عامية منحوتة من أي شيء. وقيل إيش في معنى أي شيء، كما يقال ويلمّه في معنى ويل لأمّه على الحذف لكثرة الاستعمال.

(٢) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف أبو المعالي، ركن الدين، الملقّب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور). ذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. له مصنفات كثيرة. توفي سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م. (راجع وفيات الأعيان ومفتاح السعادة ١: ٤٤٠).

نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة. وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب. فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر.

وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام. وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب على أصله بالفعل والقدرة، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه. وحينئذ يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين. كيف ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في إيجاد الجسم، قالوا: الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم، ولا عن قوة ما في جسم، فإن الجسم مركب من مادة وصورة، فلو أثر لأثر بجهتيه، أعني بمادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية، فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم، والتالي محال، فالمقدم إذن محال فنقيضه حق؛ وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم.

وتخطى من هو أشد تحققاً وأغوص تفكراً عن الجسم وقوة ما في الجسم، إلى كل ما هو جائز بذاته، فقال: كل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئاً ما، فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز، والجواز له طبيعة عدمية. فلو خلى الجائز وذاته كان عدماً. فلو أثر الجواز بمشاركة العدم، لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود، وذلك محال؛ فإذن لا موجد على الحقيقة إلا واجب الوجود لذاته وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات لحقيقة الوجود، ولهذا شرح سنذكره.

ومن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبـي المعالي إذا كان بهذه المثابـة، فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقة؟.

هـذا ونعود إلى كـلام صاحب المقـالة. قـال أبـو الحسن علي بن إسمـاعيـل الأشعـري: إذا كان الخـالق على الحقيقة هـو البـاري تعـالى لا يشـاركـه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو: القدرة على الاختراع. قال: وهـذا هو تفسيـر اسمه تعالى الله.

وقال الأستاذ أبو إسحاق[1] الإسفرايني: أخص وصفه هو: كون يـوجب تمييزه عن الأكوان كلها.

وقال بعضهم: نعلم يقيناً أن ما من موجـود إلا ويتميز عن غيـره بأمـر ما، وإلا فيقتضي أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية، والباري تعالى مـوجود، فيجب أن يتميـز عن سائـر الموجـودات بأخص وصف، إلا أن العقـل لا ينتهي إلى معرفـة والباري تعالى موجود، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف، إلا أن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص، ولم يرد به سمـع، فنتوقف.

ثم هل يجوز أن يـدركه العقـل؟ ففيه خـلاف أيضاً، وهـذا قريب من مـذهب ضرار، غير أن ضراراً أطلق لفظ الماهية عليه تعالى، وهو من حيث العبارة منكر.

ومن مذهب الأشعري: أن كل موجود يصـح أن يرى، فـإن المصحـح للرؤية إنمـا هو الـوجود. والبـاري تعالى مـوجـود فيصـح أن يـرى. وقـد ورد السمـع بـأن المؤمنين يـرونه في الآخـرة[2]، وقال الله تعـالى: ﴿وُجُوهٌ يَـوْمَئِـذٍ نَـاضِـرَةٌ إِلَى رَبِّهَـا

(١) هـو إبراهيم بن محمـد بن إبراهيم بن مهـران. عالم بـالفقه والأصـول. كان يلقب بـركن الـدّين. قـال ابن تغري بردي: وهو أول من لقب من الفقهاء. نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت لـه فيها مـدرسة عـظيمة فـدرّس فيها. لـه كتاب «الجـامـع» في أصول الـدين. مات في نيسابور سنة ٤١٨هـ/١٠٢٧م. (راجـع شذرات الذهب ٣: ٢٠٩ وطبقات السبكي ٣: ١١١).

(٢) قـال علماء أهل السنّـة إن رؤية الله سبحـانه وتعـالى ممكنة غـير مستحيلة عقلاً وأجمعـوا على وقـوعها في الآخرة. وأن المؤمنين يرون الله سبحانه وتعالى دون الكافرين بـدليل قـوله تعـالى: ﴿كلا إنهم عن ربّهم =

نَاظِرَةٌ﴾(1) إلى غير ذلك من الآيات والأخبار. قال: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة، ومكان، وصورة ومقابلة، واتصال شعاع أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل.

وله قولان في ماهية الرؤية:

أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم.

والثاني: إنه إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيراً في المدرك، ولا تأثراً عنه.

وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان؛ هما إدراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. وأثبت اليدين، والوجه صفات خبرية. فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، وصغوه(2) إلى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل، وله قول أيضاً في جواز التأويل.

ومذهبه في الوعد والوعيد، والأسماء، والأحكام، والسمع، والعقل مخالف للمعتزلة من كل وجه.

قال: الإيمان هو التصديق بالجنان. وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه. فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك.

= يومئذٍ لمحجوبون﴾. وما ذهبت إليه المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، هذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح. وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى، وقد رواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ. (راجع لباب التأويل ٧: ١٥٤).

(١) سورة القيامة: الآيتان ٢٢ و٢٣.

(٢) صغوه: ميله. نقول: صغا إليه: أي مال.

وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى، إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي ﷺ إذ قال: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» وإما أن يعذبه بمقدار جرمه، ثم يدخله الجنة برحمته. ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان. قال: ولو تاب فلا أقول بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء، بلى ورد السمع بقبول توبة التائبين، وإجابة دعوة المضطرين، وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً. ولو أدخلهم لم يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف. أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور.

قال: والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(١) وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء مّا بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر.

وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع به عنه ضر، وهو قادر على مجازاة العبيد ثواباً وعقاباً، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء تكرماً وتفضلاً. والثواب، والنعيم، واللطف كله منه فضل، والعقاب والعذاب كله عدل ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾(٢).

وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

الانبعاث تأييدهم بالمعجزات[1] وعصمتهم[2] من الموبقات من جملة الواجبات، إذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق المدعي، ولا بد من إزاحة العلل؛ فلا يقع في التكليف تناقض.

والمعجزة: فعل خارق للعادة، مقترن بالتّحدي، سليم عن المعارضة، يتنزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة. وهو منقسم إلى خرق المعتاد، وإلى إثبات غير المعتاد. والكرامات للأولياء حق، وهي من وجه تصديق للأنبياء، وتأكيد للمعجزات.

والإيمان والطاعة بتوفيق الله. والكفر والمعصية بخذلانه. والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية. وعند بعض أصحابه: تيسير أسباب الخير هو التوفيق، وبضده الخذلان. وما ورد به السمع من الإخبار عن الأمور الغائبة مثل: القلم، واللوح، والعرش، والكرسي، والجنة، والنار؛ فيجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان بهما كما جاءت، إذ لا استحالة في إثباتها. وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة في الآخرة مثل: سؤال القبر، والثواب والعقاب فيه، ومثل: الميزان، والحساب، والصراط، وانقسام الفريقين: فريق في الجنة، وفريق في السعير، حق يجب الاعتراف بها وإجراؤها على ظاهرها، إذ لا استحالة في وجودها.

والقرآن عنده معجزة من حيث: البلاغة والنظم، والفصاحة، إذ خيّر العرب بين السيف وبين المعارضة. فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة. ومن

---

(١) كإحياء الموتى وقلب العصا حيّة، وإخراج ناقة من صخرة وكلام الشجر والجماد والحيوان، ونبع الماء من بين الأصابع . . . (راجع لباب التأويل ٢ : ٢٢١).

(٢) العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها. أو هي قوّة يودعها الله في عبده، تمنعه عن ارتكاب شيء من المعاصي والمكروهات مع بقاء الاختيار أو لطف من الله يحمل عبده على فعل الخير ويمنعه عن الشر.

أصحابه من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة صرف[1] الدواعي وهو المنع من المعارضة، ومن جهة الإخبار عن الغيب.

وقال: الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين[2]؛ إذ لو كان ثَمَّ

---

(١) زعم النظام أن إعجاز القرآن، بالصرفة، أي أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم لكن عاقهم أمر خارجي. وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة فهذا الصرف خارق للعادة فصار كسائر المعجزات. وهذا قول فاسد بدليل قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجنّ...﴾ الآية، فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم. هذا مع أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن فكيف يكون معجزاً وليس فيه صفة إعجاز؟ بل المعجز هو الله تعالى حيث سلبهم القدرة على الإتيان بمثله. ويلزم من القول بالصرفة زوال الإعجاز بزوال زمان التحدّي وخلو القرآن من الإعجاز وفي ذلك خرق لإجماع الأمة أن معجزة الرسول العظمى باقية. ولا معجزة له باقية على أنه لو كانوا صرفوا، لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وعجيب الرصف لأنهم لم يتحدوا إليه، ولم تلزمهم حجته، فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله علم أن القول بالصرفة ظاهر البطلان. (راجع الإتقان ٢: ١١٨ وشرح المواقف ٢: ٤٢١ وإعجاز القرآن بهامش الإتقان ١: ٤٥).

(٢) اختُلف في طريق ثبوت الإمامة، من نصّ أو اختيار. فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية، إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها. وكان جائزاً ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى الاختيار. وزعمت الإمامية والجارودية من الزيدية والراوندية من العباسية أن الإمامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ على الإمام. ثم نص الإمام على الإمام بعده، واختلف هؤلاء في علّة وجوب النص عليه، فمنهم من بناه على أصله في إبطال الاجتهاد، ومنهم من بناه على أصله في وجوب عصمة الإمام وزعم أن العصمة لا تعرف بالاجتهاد وإنما يعرف المعصوم بالنص. فأما البترية والجريرية من الزيدية فقد وافقوا الفريق الأول في الاختيار، وإنما خالفوهم في تعيين الأولى بالإمامة. ودليل الجمهور أن النص على الإمام لو كان واجباً على الرسول ﷺ بيانه لبيّنه على وجهٍ تعلمه الأمة علماً ظاهراً لا يختلفون فيه، لأن فرض الإمامة يعمّ الكافّة معرفته، كمعرفة القبلة وإعداد الركعات ولو وجد النص منه هكذا لنقلته الأمة بالتواتر ولعلموا صحته بالضّرورة كما اضطروا إلى سائر ما تواتر الخبر فيه فلما كنا مع كثرة عددنا وزيادتنا على جميع فرق المدّعين للنص غير مضطرين إلى العلم بذلك علمنا أن النص على واحد بعينه للإمامة لم يتواتر النقل فيه وإنما روي فيه أخبار آحاد من جهة الروافض وليست لهم معرفة بشروط الأخبار ولا رواتهم ثقات، وبإزائها أخبار أشهر منها في النص على غير من يدعون النص عليه وكل منها غير موجب للعلم وإذا لم يكن فيه ما يوجب العلم صارت المسألة اجتهادية وصح فيها الاختيار والاجتهاد. (راجع أصول الدين ص ٢٧٩).

نص لما خفي، والدواعي تتوفر على نقله واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله عنه. ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر عَلَى عمر رضي الله عنه. واتفقوا بعد الشورى عَلَى عثمان رضي الله عنه. واتفقوا بعده عَلَى عليّ رضي الله عنه. وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة.

وقال: لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ. وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة. ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص: إلا أنهما بغيا على الإمام الحق فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي. وأما أهل النهروان فهم الشراة[1] المارقون عن الدين بخبر[2] النبي ﷺ. ولقد كان عليّ رضي الله عنه عَلَى الحق في جميع أحواله، يدور الحق معه حيث دار.

٢ ــ المشَبِّهَة

إعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنّة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرَهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنّة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبي الأمين ﷺ.

فأما أحمد[3] بن حنبل وداود[4] بن عليّ الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف

---

(١) الشراة: الخوارج.

(٢) قال عليّ عليه السلام: إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ وآله فلئن أخر من السماء أحبّ إليّ من أن أكذب على رسول الله ﷺ وإذا حدثتكم فيما بيننا عن نفسي فإن الحرب خدعة وإنما أنا رجل محارب، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام قولهم من خير أقوال أهل البرية، صلاتهم أكثر من صلاتكم وقراءتهم أكثر من قراءتكم لا يجاوز إيمانهم حناجرهم. يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فاقتلوهم فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة». (راجع شرح ابن أبي الحديد ١ :٢٠٢).

(٣) هو إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة، صاحب المسند توفي سنة ٢٤١هـ/٨٥٥م.

(٤) هو أبو سليمان الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية =

فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث: مثل مالك[1] بن أنس، ومقاتل[2] بن سليمان. وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنّة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدِّره. وكانوا يحترزون عن التشبيه[3] إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4] أو أشار بأصبعيه عند روايته «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَـٰنِ» وجب قطع يده وقلع أصبعيه. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[5] فنحن نحترز عن الزيغ.

= وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنّة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. قال ابن خلكان: قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربع مئة صاحب طيلسان أخضر، وقال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه. له تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفحتين. توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ/٨٨٤م. (راجع أنساب السمعاني ٣٧٧ وفهرست ابن النديم ١: ٢١٦).

(١) هو أبو عبد الله. إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة وإليه تنسب المالكية. توفي سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م. (راجع الوفيات ١: ٤٣٩ والديباج المذهب ص ١٧ ــ ٣٠).

(٢) هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي بالولاء الخراساني المروزي. أصله من بلخ. كان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز وله التفسير المشهور. أخذ الحديث عن مجاهد وعطاء وغيرهما من العلماء. قال الشافعي: الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الفقه. توفي بالبصرة سنة ١٥٠هـ. (راجع ابن خلكان).

(٣) تعالى الله عن التشبيه، فالتشبيه يتنافى مع الألوهية، لأنه إذا كان له من خلقه شبيه وجب أن يجوز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على شبيهه، وإذا جاز ذلك عليه لم يستحق اسم الإلّه كما لا يستحقه خلفه الذي شبه به فيتبيّن أن اسم الإلّه والتشبيه لا يجتمعان كما أن اسم الإلّه ونفي الإبداع عنه لا يأتلفان. (راجع الأسماء والصفات ص ٩٧).

(٤) سورة صٓ: الآية ٧٥.

(٥) سورة آل عمران: الآية ٧.

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه. واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية، ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ. فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء.

غير أن جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل: الهشاميين[1] من الشيعة، ومثل مضر، وكهمس[2]، وأحمد[3] الهجيمي وغيرهم من الحشوية. قالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية، وإما جسمانية ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن.

فأما مشبهة الشيعة فستأتي مقالاتهم في باب الغلاة.

وأما مشبهة الحشوية؛ فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة. وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذ بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض.

وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزوره ويزورهم وحكى عن داود الجواربي أنه قال: إعفوني عن الفرج واللحية واسألوني

---

(١) أصحاب هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه.

(٢) الظاهر أنه كهمس بن المنهال السدوسي أبو عثمان البصري اللؤلؤي وكان قدرياً ضعيفاً لم يحدث عنه الثقات. (راجع تهذيب التهذيب ٨: ٤٥١).

(٣) هو أحمد بن عطاء الهجيمي البصري. كان داعية إلى القدر متعبداً مغفلاً. (راجع لسان الميزان ١: ٢٢١).

عما وراء ذلك: وقال: إن معبوده جسم، ولحم، ودم. وله جوارح وأعضاء من يد، وَرجل، ورأس، ولسان، وَعينين، وأذنين. ومع ذلك جسم لا كالأجسام، وَلحم لا كَاللحوم، وَدم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وَلا يشبهه شيء. وَحكى عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك. وأن له وَفرة سوداء، وَله شعر قطط[1].

وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء، وَالوجه، واليدين، والجنب، والمجيء، والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام. وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها في قوله عليه الصلاة والسلام: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَـٰنِ» وقوله: «حتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ في النّارِ» وقوله: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَـٰنِ» وقوله: «خَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ بيَدِهِ أَرْبَعينَ صَبَاحاً» وقوله: «وَضَعَ يَدَهُ أَوْ كَفَّهُ عَلَى كتِفِي» وقوله: «حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ عَلَى كتِفِي» إلى غير ذلك؛ أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام.

وزادوا في الأخبار أكَاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش لتَئِطُّ[2] من تحته كأَطِيطِ الرَّحْل[3] الحديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع.

وروى المشبهة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لَقِيَنِي رَبِّي فَصَافَحَنِي وَكَافَحَنِي، وَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ».

وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن: إن الحروف والأصوات والرقوم

---

(١) الشعر القطط: القصير، فيه جعودة.

(٢) تئط: تحدث صوتاً.

(٣) الرّحل: ما يُجعل على ظهر البعير كالسرج.

المكتوبة قديمة أزلية. وقالوا: لا يعقل كلام ليس بحروف ولا كلم. واستدلوا بأخبار، منها ما رووا عن النبي عليه الصلاة والسلام: «يُنَادِي اللَّهُ تَعَالى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ الأَوَّلُونَ وَالآخِرُونَ» ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل، قالوا: وأجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله، ولا نعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه.

والمخالفون في ذلك:

أما المعتزلة فوافقونا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله، وخالفونا في القدم. وهم محجوجون بإجماع الأمة.

وأما الأشعرية فوافقونا على أن القرآن قديم، وخالفونا في أن الذي في أيدينا كلام الله وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمة: أن المشار إليه هو كلام الله، فأما إثبات كلام هو صفة قائمة بذات الباري تعالى لا نبصرها؛ ولا نكتبها ولا نقرؤها، ولا نسمعها: فهو مخالفة الإجماع من كل وجه.

فنحن نعتقد أن ما بين الدفتين كلام الله، أنزله على لسان جبريل عليه السلام، فهو المكتوب في المصاحف، وهو المكتوب في اللوح المحفوظ، وهو الذي يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾[1] وهو قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[2] ومناجاته من غير واسطة حتى قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[3] وقال: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلَامِي﴾[4] وروى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إِنَّ

(١) سورة يٓس: الآية ٥٨.

(٢) سورة القصص: الآية ٣٠.

(٣) سورة النساء: الآية ١٦٤.

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٤٤.

اللَّهَ تَعَالى كَتَبَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ، وَخَلَقَ جَنَّةَ عَدْنٍ بِيَدِهِ، وَخَلَقَ آدَمَ بِيَـدِهِ» وفي التنزيـل: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

قالوا: فنحن لا نزيد من أنفسنا شيئاً، ولا نتـدارك بعقولنـا أمراً لم يتعـرض له السلف قالوا: ما بين الدفتين كـلام الله، قلنا: هـو كذلـك، واستشهدوا عليـه بقولـه تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْـرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَـأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَـعَ كَلاَمَ اللَّهِ﴾[2] ومن المعلوم أنه ما سمـع إلا هذا الذي نقرؤه. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَـابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُـطَهَّرُونَ * تَنْـزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَـالَمِينَ﴾[3] وقال: ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ * بِأَيْدي سَفَرَةٍ * كِـرَامٍ بَرَرَةٍ﴾[4] وقـال: ﴿إِنَّا أَنْـزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَـدْرِ﴾[5] وقال: ﴿شَهْـرُ رَمَضَانَ الَّـذِي أُنْزِلَ فِيـهِ الْقُـرْآنُ﴾[6] إلى غيـر ذلـك من الآيات.

ومن المشبهـة من مال إلى مـذهب الحلولية، وقـال: يجوز أن يـظهر البـاري تعالى بصورة شخص، كما كان جبـريل عليـه السلام ينـزل في صورة أعـرابـي وقد تمثل لمريم بشراً سوياً وعليه حمل قول النبـي عليـه الصلاة والسـلام: «رَأَيْتُ رَبِّـي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». وفي التوراة عن موسى عليه السلام: شافهت الله تعالى فقال لي كذا.

والغلاة من الشيعة مذهبهم الحلول.

ثم الحلول قـد يكون بجـزء، وقد يكـون بكـل؛ على مـا سيـأتي في تفصيـل مذاهبهم إن شاء الله تعالى.

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٤٥.
(٢) سورة التوبة: الآية ٦.
(٣) سورة الواقعة: الآيات ٧٧ ــ ٨٠.
(٤) سورة عبس: الآيات ١٣ ــ ١٦.
(٥) سورة القدر: الآية ١.
(٦) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

٣ ـ الكَرَّامِيَّة(١)

أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام(٢). وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وقد ذكرنا كيفية خروجه وانتسابه إلى أهل السنّة فيماقدمنا ذكره.

وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة. وأصولها ستة: العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية(٣)، ولكل واحدة منهم رأي إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهباً وأوردنا مذهب صاحب المقالة، وأشرنا إلى ما يتفرع منه.

نص أبو عبد الله عَلَى أن معبوده عَلَى العرش استقراراً، وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً، وأطلق عليه اسم الجوهر، فقال في كتابه المسمى عذاب القبر إنه أَحَدِيُّ الذات، أحديُّ الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوز الانتقال، والتحول، والنزول، ومنهم من قال إنه على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم: امتلأ العرش به، وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق، وأنه محاذ للعرش.

ثم اختلفوا فقالت العابدية: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به، وقال محمد(٤) بن الهيصم: إن بينه وبين العرش بعداً

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٦٥ والفرق بين الفرق ص ٢١٥).

(٢) توفي سنة ٢٥٥هـ/٨٦٩م. تقدمت ترجمته.

(٣) أصحاب محمد بن الهيصم.

(٤) محمد بن الهيصم، متكلم الكرامية، وقد ذهب إلى أنه تعالى ذات موجودة منفردة بنفسها عن سائر الموجودات لا تحلّ شيئاً حلول الأعراض ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام بل هو مباين للمخلوقين إلاّ أنه في جهة فوق بينه وبين العرش بعد لا يتناهى. هكذا يحكي المتكلمون عنه. ولم اره في شيء من تصانيفه وأحالوا ذلك لأن ما لا يتناهى لا يكون محصوراً بين حاصرتين وأنا أستبعد عنه هذه الحكاية لأنه كان أذكى من أن يذهب عليه فساد هذا القول. (راجع ابن أبي الحديد أول ص ٢٩١).

لا يتناهى، وإنه مباين للعالم بينونة أزلية، ونفى التحيز والمحاذاة، وأثبت الفوقية والمباينة.

وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه، والمقاربون منهم قالوا: نعني بكونه جسماً أنه قائم بذاته، وهذا هو حد الجسم عندهم، وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا متجاورين أو متباينين، فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش. وحكم بعضهم بالتباين، وربما قالوا: كل موجودين، فإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر كَالعَرَض مع الجوهر، وإما أن يكون بجهة منه، والباري تعالى ليس بعرض إذ هو قائم بنفسه، فيجب أن يكون بجهة من العالم، ثم أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق، فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رؤي رؤي من تلك الجهة(١).

ثم لهم اختلافات في النهاية. فمن المجسمة من أثبت النهاية له من ست جهات، ومنهم من أثبت النهاية له من جهة تحت، ومنهم من أنكر النهاية له، فقال: هو عظيم.

ولهم في معنى العظمة خلاف، فقال بعضهم: معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش، والعرش تحته، وَهو فوق كله عَلَى الوجه هو فوق جزء منه، وقال بعضهم: معنى عظمته أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد، وَهو يلاقي جميع أجزاء العرش، وهو العلي العظيم.

ومن مذهبهم جميعاً: جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى، ومن أصلهم أن ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته، وما يحدث مبايناً لذاته فإنما يحدث بواسطة الإحداث. ويعنون بالإحداث: الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته

---

(١) ذكر ابن كرام في كتابه «عذاب القبر» أن الله تعالى مماس لعرشه، وأن العرش مكان له وأبدل أصحابه لفظ المماسّة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا: لا يصحّ وجود جسم بينه وبين العرش إلّا بأن يحيط العرش إلى أسفل، وهذا معنى المماسة التي امتنعوا من لفظها. (راجع الفرق بين الفرق ص ٢١٦ والتبصير ص ٦٦).

بقدرته من الأقوال والإرادات. ويعنون بالمحَدث: ما بين ذاته من الجواهر والأعراض.

ويفرقون بين الخلق والمخلوق، والإيجاد والموجود والموجد، وكذلك بين الإعدام والمعدوم. فالمخلوق إنما يقع بالخلق، والخلق إنما يقع في ذاته بالقدرة، والمعدوم إنما يصير معدوماً بالإعدام الواقع في ذاته بالقدرة.

وزعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام، والقصص والوعد والوعيد والأحكام، ومن ذلك المسمعات والمبصرات فيما يجوز أن يسمع ويبصر، والإيجاد والإعدام هو القول والإرادة وذلك قوله: ﴿كن﴾ للشيء الذي يريد كونه، وإرادته لوجود ذلك الشيء، وقوله للشيء كن: صورتان.

وفسر محمد بن الهيصم الإيجاد والإعدام: بالإرادة والإيثار. قال: وذلك مشروط بالقول شرعاً، إذ ورد في التنزيل: ﴿إِنَّما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2].

وعلى قول الأكثرين منهم: الخلق[3] عبارة عن القول والإرادة. ثم اختلفوا في التفصيل، فقال بعضهم: لكل موجود إيجاد، ولكل معدوم إعدام، وقال بعضهم: إيجاد واحد يصلح لموجودين إذا كانا من جنس واحد. وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد، وألزم بعضهم: لو افتقر كل موجود أو كل جنس إلى إيجاد، فليفتقر كل إيجاد إلى قدرة، فالتزم تعدد القدرة بتعدد الإيجاد.

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٠.

(٢) سورة يس: الآية ٨٢. أي نأمر به مرّة واحدة فإذا هو كائن كما قال الشاعر:

إذا ما أراد الله أمراً فإنما ... يقول له كن فيكون

أي أنه تعالى لا يحتاج إلى تأكيد فيما يأمر به فإنه تعالى لا يمانع ولا يخالف لأنه الواحد القهّار. (راجع ابن كثير ٢: ٦٥٩).

(٣) في «الفرق بين الفرق» ص ٢١٧: سموا قوله للشيء «كن» خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث وإعلاماً للذي يعدم بعد وجوده.

وقال بعضهم أيضاً: تتعدد القدرة بعدد أجناس المحدثات. وأكثرهم على أنها تتعدد بعدد أجناس الحوادث التي تحدث في ذاته من الكاف والنون، والإرادة، والسمع، والبصر، وهي خمسة أجناس.

ومنهم من فسر السمع والبصر بالقدرة على التسمع والتبصر، ومنهم من أثبت لله تعالى السمع والبصر أزلاً، والتسمعات والتبصرات هي إضافة المدركات إليهما.

وقد أثبتوا لله تعالى مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات وبالحوادث التي تحدث في ذاته، وأثبتوا إرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات.

وأجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفاً، ولا هي صفات له فتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال، والإرادات، والتسمعات، والتبصرات، ولا يصير بها قائلاً، ولا مريداً، ولا سميعاً، ولا بصيراً، ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً، إنما هو قائل بقائليته، وخالق بخالقيته، ومريد بمريديته[1]، وذلك قدرته على هذه الأشياء.

ومن أصلهم أن الحوادث التي يحدثها في ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها؛ إذ لو جاز عليها العدم لتعاقبت على ذاته الحوادث، ولشارك الجوهر في هذه القضية، وأيضاً فلو قدّر عدمها فلا يخلو: إما أن يقدر عدمها بالقدرة، أو بإعدام يخلقه في ذاته، ولا يجوز أن يكون عدمها بالقدرة، لأنه يؤدي إلى ثبوت المعدوم

(١) زعموا أن كل اسم يشتق له من أفعاله، كان ذلك الاسم ثابتاً في الأزل مثل الخالق والرازق والمنعم. وقالوا إنه كان خالقاً قبل أن خلق، إذ هو خالق بخالقيته، ثم طردوا فقالوا عالم بعالمية قادر بقادرية لا بعلم ولا بقدرة وإن كان له علم وقدرة وعجب ما ابتدعوه من قائليه وخالقيه ومريديه فقد أحدثوا ألفاظاً لم يتكلم بها عربي ولا عجمي والأعجب أن زعيمهم ذكر في كتاب «عذاب القبر» كيفوفيّة الله، وليت شعري كيف أطلق الكيف عليه وكأنه أراد أن يخترع لفظة تساير عقله المضطرب وتدلّ على ضلالته وجهالته. (راجع التبصير ص ٦٧ والفرق بين الفرق ص ٢١٩ و٢٢٠).

في ذاته، وشرط الموجود والمعدوم أن يكونا مباينين لذاته، ولو جاز وقوع معدوم في ذاته بالقدرة من غير واسطة إعدام لجاز حصول سائر المعدومات بـالقدرة، ثم يجب طرد ذلك في المـوجد، حتى تقـدير عـدم ذلك الإعـدام، فيسلسل، فـارتكبوا لهـذا التحكم استحالة عدم ما يحدث في ذاته.

ومن أصلهم أن المحـدث إنمـا يحـدث في ثـاني حـال ثبـوت الإحـداث بلا فصل، وَلاَ أثر للإحداث في حال بقائه.

ومن أصلهم: أن ما يحدث في ذاته من الأمر فمنقسم إلى:

١ ـ أمر التكوين، وهو فعل يقـع تحته المفعول.

٢ ـ وإلى ما ليس أمر التكـوين: وذلك إمـا خبر، وإمـا أمر التكليـف، ونهي التكليف. وهي أفعال من حيث دلت على القدرة، ولا تقـع تحتهـا مفعولات. هـذا هو تفصيل مذاهبهم محل الحوادث.

وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبـي عبد الله في كل مسألـة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نـوع يفهم فيما بين العقـلاء مثل التجسيم فـإنه قـال: أراد بالجسم: القائم بالذات، ومثل الفوقيـة فإنـه حملها على العلو. وأثبت البينـونة غيـر المتنـاهية، وذلـك الخلاء الـذي أثبته بعض الفـلاسفة، ومثـل الاستواء، فـإنـه نفي المجـاورة والمماسـة، والتمكن بالـذات غير مسـألة محـل الحوادث فـإنها لم تقبـل المرمة، فالتزمها كما ذكرنا. وهي من أشنـع المحالات عقلاً.

وعند القوم أن الحـوادث تزيـد على عدد المحـدثات بكثيـر. فيكون في ذاتـه أكثر من عدد المحدثات عالم من الحوادث، وذلك محال وشنيـع.

ومما أجمعوا عليه من إثبات الصفات قولهم: الباري تعالى عـالم بعلم، قادر بقـدرة، حي بحياة، شـاء بمشيئته، وجميـع هـذه الصفات صفـات قديمة أزليّة قائمة ة بـذاته. وربمـا زادوا السمـع والبصر كمـا أثبتـه الأشعـري، وربمـا زادوا اليـدين،

والوجه: صفات، قديمة، قائمة بذاته، وقالوا: له يد لا كالأيدي، ووجه لا كالوجوه[1]، وَأثبتوا جواز رؤيته من جهة فوق دون سائر الجهات.

وزعم ابن الهيصم أن الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من: الهيئة، والصورة، والجوف، والاستدارة، والوفرة، والمصافحة، والمعانقة، ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من: أنه خلق آدم بيده، وأنه استوى على عرشه، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق، وذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد: من جارحتين وعضوين؛ تفسيراً لليدين، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيراً للاستواء، ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به تفسيراً للمجيء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة.

وقال الباري تعالى عالم في الأزل بما سيكون على الوجه الذي يكون، وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته فلا ينقلب علمه جهلاً. ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة. وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث، وهو الفرق بين الإحداث والمحدَث والخلق والمخلوق[2]. وقال: نحن نثبت القدر خيره وشره من

---

(1) قال ابن أبي الحديد في أول صفحة ٢٩٥: «أطلقت الكرامية عليه سبحانه لفظ اليدين والوجه وقالوا لا نتجاوز الإطلاق ولا نفسّر ذلك ولا نتأوله وإنما نقتصر على إطلاق ما ورد به النص. وأثبت الأشعري اليدين صفة قائمة بالباري سبحانه وكذلك الوجه من غير تجسيم. وقالت المجسمة أن لله تعالى يدين هما عضوان له وكذلك الوجه والعين وأثبتوا له رجلين قد فصلتا عن عرشه وساقين يكشف عنهما يوم القيامة وقدماً يضعها في جهنّم فتمتلىء.

وأثبتوا ذلك معنى لا لفظاً وحقيقة لا مجازاً. فأما أحمد بن حنبل فلم يثبت عنه تشبيه ولا تجسيم أصلاً، وإنما كان يقول بترك التأويل فقط، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنّة، ولا يخوض في تأويله، ويقف على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله﴾ وأكثر المحصلين من أصحابه على هذا القول».

(٢) ذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تحل في ذاته فإذا أحدث جسماً أحدث معنىً حالاً في ذاته وهو الأحداث. فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيبه. قالوا: وذلك المعنى هو قول كن وهو المسمى خلقاً. والخلق غير المخلوق. قال الله تعالى: ﴿ما أشهدتم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾ قالوا: لكنه قد أشهدنا ذواتها تدل على أن خلقها غيرها. =

الله تعالى، وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها، وخلق الموجودات كلها حسنها وَقبيحها، ونثبت للعبد فعلاً بالقدرة الحادثة ويسمى ذلك: كسباً: والقدرة الْحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى، تلك الفائدة هي مورد التكليف، والمورد هو المقابل بالثواب وَالعقاب.

* * *

وَاتفقوا على أن العقل يحسن وَيقبح قبل الشرع، وَتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح وَالأصلح وَاللطف عقلاً كما قالت المعتزلة وَقالوا: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب، وَدون سائر الأعمال، وَفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر وَالتكليف، وَفيما يرجع إلى أحكام الآخرة وَالجزاء، فالمنافق عندهم: مؤمن في الدنيا على الْحقيقة، مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة.

وقالوا في الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين كما قال أهل السنّة. إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين[1]، وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من أصحابه. وإثبات أمير المؤمنين عليّ بالمدينة والعراقين[2] باتفاق جماعة من الصحابة. ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من

= وصرّح ابن الهيصم في كتاب المقالات بقيام الحوادث بذات الله تعالى فقال إنه إذا أمر أو نهى أو أراد شيئاً كان أمره ونهيه وإرادته كائنة بعد أن لم تكن وهي قائمة به، لأن قوله منه يسمع وكذلك إرادته منه توجد. قال: وليس قيام الحوادث بذاته دليلاً على حدوثه وإنما يدل على الحدوث تعاقب الأضداد التي لا يصلح أن يتعطّل منها. والباري تعالى لا تتعاقب عليه الأضداد. (راجع ابن أبي الحديد ١: ٢٩٧)..

(١) خاض ابن كرام في باب الإمامة فأجاز كون إمامين في وقت واحد، مع وقوع الجدال وتعاطي القتال، ومع الاختلاف في الأحكام، وأشار في بعض كتبه إلى أن علياً ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد، ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلاً والآخر باغياً. وقال أتباعه: إن علياً كان إماماً على وفق السنّة، وكان معاوية، إماماً على خلاف السنّة وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على أتباعه، فيا عجباً من طاعةٍ واجبة على خلاف السنّة. (راجع الفرق بين الفرق ص ٢٢٣ والتبصير ص ٢١١).

(٢) العراقان: البصرة والكوفة، ويقال لهما البصرتان.

الأحكام الشرعية قتالاً على طلب عثمان رضي الله عنه، واستقلالاً ببيت المال.

ومذهبهم الأصلي اتهام عليّ رضي الله عنه في الصبر على ما جرى مع عثمان رضي عنه والسكوت عنه، وذلك عرق نزع[1].

الفصل الرابع

الخوارج[2]

الخوارج[3]، والمرجئة، والوعيدية.

---

(١) في الحديث إنما هو عرق نزعه، يقال نزع إليه في الشبه إذا أشبهه، ويقال للمرء إذا أشبه أخواله، نزعه إليهم عرق الخال، قال الفرزدق:

أشبهت أمك يا جرير فإنها نزعتك والأم اللئيمة تنزعُ

(٢) راجع خطط المقريزي ٢: ٣٥٢ وما يليها ومقالات الإسلاميين تحقيق الأستاذ محمد عبد الحميد ١: ١٥٦ والبدء والتاريخ ٥: ١٣٤ والتبصير ص ٢٦ وما بعدها وكامل المبرد ٢: ٢٠٥ وما بعدها ط. الخيرية والفرق بين الفرق ص ٧٢.

(٣) الخوارج جمع الخارجة وهم الذين نزعوا أيديهم عن طاعة ذي السلطان من أئمة المسلمين، بدعوى ضلالة وعدم انتصاره للحق ولهم في ذلك مذاهب ابتدعوها وآراء فاسدة اتبعوها. وإلى بعض الخوارج أشار الصلتان العبدي بقوله:

أرى أمة شهرت سيفها وقد زيد في سوطها الأصبحي
بنجدية وحرورية وأزرق يدعو إلى أزرقي
فملّتنا أننا المسلمون على دين صديقنا والنبي

والسياط التي يعاقب بها السلطان الأصبحيّة، وتنسب إلى ذي أصبح الحميري وكان ملكاً من ملوك حمير وهو أول من اتخذها وهو جدّ مالك بن أنس الفقيه. (راجع الكامل وشرحه ٧: ٨٦ وص ١٠١).

والخوارج لا يقون عن عشرين فرقة وهذه أسماؤها: المحكمة الأولى والأزارقة، والنجدات، والصُّفْرية، ثم العجاردة المفترقة فرقاً منها: الخازميّة، والشعيبية، والمعلومية، والمجهولية، وأصحاب طاعة لا يراد الله تعالى بها، والصلتية، والأخنسية، والشبيبيّة، والشيبانية، والمعبدية، والرشيدية، والمكرمية، والحمزية، والشمراخية، والإبراهيمية، والواقفة، والإباضية..

ويقال للخوارج: الشراة والحرورية، والنواصب، والحكمية، والمارقة. فالشراة، بضم الشين سموا أنفسهم بهذا الاسم زاعمين أنهم شروا أنفسهم من الله، والحرورية: نسبة إلى حروراء وهي قرية أو كورة بظاهر الكوفة. والنواصب، جمع ناصب وناصبي وهو الغالي في بغض علي بن أبي طالب... (راجع مقالات الأشعري تحقيق الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد ١: ١٥٦).

كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان.

والمرجئة صنف آخر تكلموا في الإيمان والعمل، إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة.

والوعيدية داخلة في الخوارج، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار، فذكرنا مذاهبهم في أثناء مذاهب الخوارج.

* * *

إعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشدهم خروجاً عليه، ومروقاً من الدين: الأشعث[1] بن قيس الكندي، ومسعر[2] بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي حين قالوا: القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعونا إلى السيف! حتى قال: أنا أعلم بما في كتاب الله! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله. قالوا: لترجعنّ الأشتر[3] عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان. فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع، وولوا مدبرين وما بقي منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة. فامتثل الأشتر أمره.

وكان من أمر الحكمين: أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً. وكان يريد أن يبعث عبد الله[4] بن عباس رضي الله عنه فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) في الفرق بين الفرق أن اسمه «مسمع بن قدلى» وفي مختصر الفرق كذلك ص ٦٨ وأيضاً في التبصير ص ٢٧. وأما هذه الرواية فقد انفرد بها أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين.

(٣) هو مالك بن الحارث النخعي الكوفي المعروف الأشتر. أدرك الجاهلية وكان من أصحاب علي وشهد معه الجمل وصفين ومشاهده كلها وولاه على مصر. توفي سنة ٣٧هـ. (راجع تهذيب التهذيب ١٠: ١١).

(٤) تقدمت ترجمته.

هو منك. وحملوه على بعث أبي موسى الأشعري[١] على أن يحكم بكتاب الله تعالى. فجرى الأمر على خلاف ما رضي به. فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله، وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان[٢].

وكبار الفرق منهم: المحكمة. والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والعجاردة، والثعالبة، والإباضية، والصفرية. والباقون فروعهم.

ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا عَلَى ذلك. ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج عَلَى الإمام إذا خالف السنّة: حقاً واجباً.

١ ـ المُحَكِّمَة الأولى

هم الذين خرجوا عَلَى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين. واجتمعوا بحروراء[٣] من ناحية الكوفة، ورأسهم عبد الله[٤] بن الكواء، وعتاب بن الأعور، وعبد الله[٥] بن وهب الراسبي، وعروة[٦] بن جُرَيْر،

---

(١) هو عبد الله بن قيس، من بني الأشعر توفي سنة ٤٤هـ/٦٦٥م.

(٢) بين بغداد وواسط.

(٣) حروراء: بفتحتين، وسكون الواو، وراء أخرى وألف ممدودة: هي قرية بظاهر الكوفة. (معجم البلدان ٢: ٢٤٥).

(٤) هو أول أمير للخوارج من حين اعتزلوا جيش علي وخرجوا عليه. وهو أحد الذين اختاروا أبا موسى الأشعري في قصة التحكيم. (راجع وقعة صفين لنصر بن مزاحم ص ٢٩٥ و٥٠٢).

(٥) هو أول من أمّره الخوارج عليهم أول ما اعتزلوا. بايعوه لعشر بقين من شوال سنة ٣٧هـ وجعلوا أمير قتالهم شبث بن ربعي. (الكامل للمبرد ٢: ١١٦). وكان قد امتنع عليهم وأومأ إلى غيره فلم يقنعوا إلّا به فكان إمام القوم وكان يوصف بالرأي وقتل مع أصحابه لسبع خلون من صفر سنة ٣٨هـ. (مقالات ١: ١٩٥).

(٦) في الأصل عروة بن جرير، تحريف، وهو عروة بن أديه، وهو عروة بن عمرو بن حدير. وأدية جدته من محارب نسب إليها. وقيل بل كانت ظئراً (مرضعة) له، وهو من رؤوس الخوارج وقد ضعفه الجوزجاني وهو أول من حكم بصفين وكان له أصحاب وأتباع وشيعة. ظفر بن ابن زياد فأمر به فقطعت يداه ورجلاه وصلبه على باب داره. توفي سنة ٥٨هـ في خلافة معاوية. (راجع لسان الميزان ٤: ١٦٣ والعقد الفريد ص ٢٧١).

ويزيد[1] بن أبي عاصم المحاربي، وحرقوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية[2] وكانوا يومئذ في إثني عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام، أعني يوم النهروان.

وفيهم قال النبي ﷺ: «تَحْقِرُ صَلاَةُ أَحَدِكُمْ في جَنْبِ صَلاَتِهِمْ وَصَوْمُ أَحَدِكُمْ في جَنْبِ صِيَامِهِمْ، لَكِنْ لاَ يجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ تَرَاقِيَهُمْ».

فهم المارقة الذين قال فيهم: «سَيَخْرُجُ مِنْ ضِئْضِيء[3] هٰذَا الرَّجُلِ قَوْمٌ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كما يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ».

وهم الذين أولهم ذو الخويصرة[4]، وآخرهم ذو الثدية. وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين:

أحدهما: بدعتهم في الإمامة. إذ جوّزوا أن تكون الإمامة في غير قريش[5]، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً. ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه. وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله. وهم أشد الناس قولاً بالقياس. وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً. وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً، أو نبطياً أو قرشياً.

---

(١) هو من رؤوس الخوارج. ولما خطب علي فقال: الله أكبر كلمة حق يراد بها باطل إن سكتوا عممناهم وإن تكلموا حججناهم وإن خرجوا علينا قاتلناهم فوثب يزيد بن عاصم المحاربي فقال: الحمد لله غير مودع ربنا، ولا مستغنى عنه اللهم إنا نعوذ بك من إعطاء الدنية في ديننا فإن إعطاء الدنية في الدين ادهان في أمر الله عز وجل، وذل راجع بأهله إلى سخط الله، يا علي أبا لقتل تخوفنا، أما والله إني لأرجو أن نضربكم بها عما قليل غير مصفحات، ثم لتعلمن أينا أولى بها صلياً، ثم خرج بقومه هو وأخوة له ثلاثة هو رابعهم فأصيبوا مع الخوارج بالنهروان وأصيب أحدهم بعد ذلك بالنخيلة. (راجع الطبري ٦: ٤١).

(٢) يختلف العلماء في ضبط هذه الكلمة. (راجع اللسان ث د ي والكامل للمبرد ٢: ١٣٩ والبدء والتاريخ ٥: ١٣٥).

(٣) الضئضيء: الأصل.

(٤) راجع الكامل للمبرد ٣: ٩١٩ ط. الحلبي.

(٥) صفة الإمام الذي يلزم العقد له، يجب أن يكون على أوصاف منها: أن يكون قرشياً من الصميم، ودليله أمور منها قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش ما بقي منهم إثنان». (راجع التمهيد ص ١٨١).

والبدعة الثانية: أنهم قالوا: أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ولا حكم إلا لله. وقد كذبوا عَلَى عليّ رضي الله عنه من وجهين:

(أ) أحدهما: في التحكيم، إنه حكم الرجال، وليس ذلك صدقاً، لأنهم هم الذين حملوه عَلَى التحكيم.

(ب) والثاني: أن تحكيم الرجال جائز؛ فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة، وهم رجال. ولهذا قال عليّ رضي الله عنه: «كلمة حق أريد بها باطل»[1] وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التكفير. ولعنوا علياً رضي الله عنه فيما قاتل الناكثين والقاسطين[2] والمارقين. فقاتل الناكثين واغتنم أموالهم، وما سبى ذراريهم ونساءهم. وقتل مقاتلة من القاسطين، وما اغتنم، ولا سبى، ثم رضي بالتحكيم، وقاتل مقاتلة المارقين واغتنم أموالهم، وسبى ذراريهم.

وطعنوا في عثمان رضي الله عنه للأحداث التي عدوها عليه. وطعنوا في أصحاب الجمل وأصحاب صفين.

فقاتلهم عليّ رضي الله عنه بالنهروان مقاتلة شديدة، فما انفلت منهم إلا أقل من عشرة. وما قتل من المسلمين إلا أقل من عشرة. فانهزم إثنان منهم إلى عمان[3]، وإثنان إلى كرمان[4]، وإثنان إلى سجستان[5]، وإثنان إلى الجزيرة[6]،

---

(١) إن علياً بينما هو يخطب يوماً إذ قام إليه رجل من الخوارج فقال، يا علي: أشركت في دين الله الرجال ولا حكم إلاّ لله، فتنادوا من كل جانب لا حكم إلاّ لله، لا حكم إلاّ لله، فقال علي: الله أكبر، كلمة حق يراد بها باطل أما إن لكم عندنا ثلاثاً: ما صحبتمونا لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا، ثم رجع إلى مكانه الذي كان فيه من خطبته. (راجع ابن كثير ٧: ١٨١ وابن جرير ٦: ٤١).

(٢) القاسط: الذي جار وحاد عن الحق. والجمع القاسطون.

(٣) اسم كورة عربية على ساحل بحر اليمن والهند. (راجع معجم البلدان ٤: ١٥١).

(٤) ولاية بين فارس ومكران وسجستان وخراسان. (راجع معجم البلدان ٤: ٤٥٤).

(٥) ولاية جنوبي هراة. (راجع معجم البلدان ٣: ١٩٠).

(٦) هي التي بين دجلة والفرات فيها ديار مضر وبكر.

وواحـد إلى تل مـوزن(٥) باليمن. وظهـرت بدع الخـوارج في هذه المـواضـع منهم وبقيت إلى اليوم.

وأول من بويـع من الخوارج بـالإمامـة: عبد الله بن وهب الـراسبـي في منزل زيـد بن حصين. بايعـه عبد الله بن الكـواء، وعـروة بن جـريـر، ويـزيـد بن عـاصم المحـاربـي، وجماعـة منهـم، وكان يمتنـع عليهم تحـرجاً، ويستقبلهم وَيـومىء إلى غيـره تحرزاً، فلم يقنعـوا إلا به، وكَـان يوصف بـرأي ونجدة. فتبـرأ من الحكمين، وممن رضي بقـولهما وصـوب أمرهمـا. وأكفروا أميـر المؤمنين علياً رضي الله عنـه، وقالوا: إنـه ترك حُكم الله، وحكم الـرجال. وقيـل إن أَول من تلفظ بهذا رجـل من بني سعد بن زيد بن مناة بن تميم، يقال له الحجاج(٦) بن عبيد الله، يلقب بالبـرك، وهو الذي ضرب معاوية عَلَى أليته، لما سمـع به. فسمعهـا رجل فقـال: طعن والله فأنفذ! فسموا المحكمة بـذلك. ولمـا سمـع أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنـه هذه الكلمة قال: «كلمـة عدل أريـدَ بها جـوْرٌ، إنما يقـولون لا إمـارة ولا بد من إمـارة بَرٍّ أو فاجر».

ويقال إن أول سيف سل من سيوف الخوارج سيف عروة بن حديـر، وذلك أن أقبل على الأشعث بن قيس فقال: ما هذه الدنية يا أشعث؟ وما هذا التحكيم؟ أشرط أحدكم أوثق من شرط الله تعـالى؟ ثم شهر السيف والأشعث مـولى فضرب بـه عجز البغلة، فشبت البغلة فنفرت اليمانية. فلما رأى ذلك الأحنف مشى هو وأصحابه إلى الأشعث فسألوه الصفـح؛ ففعل.

---

(١) في الأصل مورون، تحريف، وتل موزن بفتح الميم وسكون الواو وفتح الزاي وآخره نون هو بلد قديم بين رأس عين وسروج، يزعم أن جالينوس كان به. (راجع معجم البلدان ٢: ٤٥) وفي بعض النسخ: «وواحد إلى تل موزن وإثنان إلى اليمن».

(٢) من أهل البصرة، وهو أحد الثلاثة الذين اتفقوا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص في يوم واحد. وضمن قتل معاوية فذهب وكمن له حتى خرج يريد الصلاة، فضربه فأصاب إليته ولم يقتله فقبض عليه معاوية وقتله. (راجع الكامل للمبرد ٢: ١٣٢ وابن الأثير ٣: ١٥٧).

وعروة بن حدير نجا بعد ذلك من حرب النهروان وبقي إلى أيام معاوية. ثم أتى إلى زياد[1] بن أبيه ومعه مولى له؛ فسأله زياد عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال فيهما خيراً. وسأله عن عثمان، فقال: كنت أوالي عثمان على أحواله في خلافته ست سنين. ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التي أحدثها، وشهد عليه بالكفر. وَسأله عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، فقال: كنت أتولاه إلى أن حكم الحكمين، ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر. وسأله عن معاوية فسبه سباً قبيحاً. ثم سأله عن نفسه فقال: أوّلك لَزِنْيَة، وَآخرك لَدِعْوَة، وأنت فيما بينهما بعد عاص ربك. فأمر زياد بضرب عنقه. ثم دعا موْلاه فقال له: صف لي أمره وأصدق. فقال: أأطنب أم أختصر؟ فقال: بل اختصر. قال: ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشاً بليل قط. هذه معاملته واجتهاده، وذلك خبثه واعتقاده.

٢ ــ الأزارقة[2]

أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق[3] الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، فغلبوا عليها وَعَلَى كورها، وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عماله بهذه النواحي.

وَكَان مع نافع من أمراء الخوارج: عطية[4] بن الأسود الحنفي،

---

(١) هو زياد بن سمية، الأمير، ويقال: زياد بن عبيد فلما استلحقه معاوية قيل زياد بن أبي سفيان. كان من شيعة علي وولاّه أمرة القدس ثم صار أشدّ الناس على ال علي وشيعته توفي سنة ٥٣هـ وهو على أمرة العراق لمعاوية. (راجع لسان الميزان ص ٤٩٣).

(٢) راجع في بيان آراء هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٨٢ ومقالات الإسلاميين والتبصير).

(٣) هو رأس الأزارقة وإليه نسبتهم خرج في آخر دولة يزيد بن معاوية وكان يعترض الناس بما يحيّر العقل واشتدت شوكته وكثرت جموعه فبعث إليه عبد الله بن الحارث بن مسلم بن عبس بن كريز على رأس جيش كثيف فقتل سنة ٦٥هـ/٦٨٥م. (راجع الكامل للمبرد ٢: ١٧١ ورغبة الأمل ٧: ١٠٣ وخطط المقريزي ٢: ٣٥٤).

(٤) من علماء الخوارج وأمرائهم. ولما قال نافع بتكفير «القعدة» فارقه مع آخرين وانصرف إلى «نجدة بن =

وعبد الله[1] بن الماحوز وأخواه عثمان والزبير، وعمرو[2] بن عمير العنبري، وقطَريّ[3] بن الفجاءة المازني، وعبيدة بن هلال اليشكري[4]، وأخوه محرز بن هلال، وصخر بن حبيب التميمي، وصالح[5] بن مخراق العبدي، وعبد ربه[6] الكبير، وعبد ربه[7] الصغير، في زهاء ثلاثين ألف فارس ممن يرى رأيهم، وينخرط في سلكهم.

= عامر» فبايعه، ثم أنكر على نجدة أنه كان يرى الجهل بالشريعة عذراً لمن خالفها ففارقه مع أبي فديك (عبد الله بن ثور) ثم برىء من أبي فديك فانقسم الخوارج إلى فرقتين: «فديكية» تتبع أبا فديك، و«عطوية» على مذهب عطية. توفي نحو سنة ٧٥هـ/ نحو ٦٩٥م. (راجع الحور العين ١٧٠ واللباب ٢: ١٤٢).

(١) عبد الله بن الماحوز وبنو الماحوز هم الزبير، وعثمان وعلي، وعبد الله، وعبيد الله بنو بشير بن يزيد المعروف بالماحوز وهم من بني الحارث بن سليط وكلهم من أمراء الأزارقة. (راجع الكامل وشرحه ٧: ٢٢٩).

(٢) هو من رؤوس الخوارج وهو من بني تميم وكان ابنه عطية من فرسان بني تميم وشجعانهم وقد أبلى مع المغيرة وهو الذي يقول:

يدعى رجال للعطاء وإنما ... يدعى عطية للطعان الأجردِ

(راجع الكامل وشرحه ٨: ١٢).

(٣) من رؤساء الأزارقة وأبطالهم. من أهل «قطر» قرب البحرين. استفحل أمره في زمن مصعب بن الزبير لما ولي العراق نيابة عن أخيه عبد الله. وبقي قطري ثلاث عشرة سنة يقاتل ويسلَّم عليه بالخلافة وإمارة المؤمنين. والحجاج بن يوسف يسيِّر إليه جيشاً بعد جيش وهو يردّهم ويظهر عليهم. اختلف المؤرخون في مقتله. توفي سنة ٧٨هـ/٦٩٧م. (راجع وفيات الأعيان ١: ٤٣٠ والبيان والتبيين ١: ٣٤١).

(٤) من رؤساء الأزارقة وشعرائهم وخطبائهم. كان في أول خروجه من المقدمين فيهم وأرادوا مبايعته، فقال: أدلكم على من هو خير لكم مني: قطري بن الفجاءة. فبايعوا قطرياً وظل عبيدة إلى جانبه زمناً. وعندما وقع الخلاف بين الأزارقة فارقه وانحاز إلى حصن مومس (في ذيل جبال طبرستان)، فقتله فيه سفيان بن الأبرد الكلبي بأمر من الحجاج بن يوسف، توفي سنة ٧٧هـ/٦٩٦م. (راجع رغبة الأمل ٧: ١٩٧).

(٥) من رؤساء الخوارج. (راجع ابن أبي الحديد ١: ٤٠١).

(٦) من رؤوس الخوارج. كان بائع رمان ومن موالي قيس بن ثعلبة. (راجع شرح النهج ١: ٣٠٤).

(٧) هو أحد موالي قيس بن ثعلبة، من رؤوس الخوارج، وكان معلم كتاب وقد بايعته طائفة منهم في حرب المهلب. (راجع شرح نهج البلاغة ١: ٤٠٣).

فأنفذ إليهم عبد الله[1] بن الحارث بن نوفل النوفلي بصاحب جيشه مسلم[2] بن عبيس بن كريز بن حبيب، فقتله الخوارج وهزموا أصحابه. فأخرج إليهم أيضاً عثمان[3] بن عبيد الله بن معمر التميمي فهزموه. فأخرج إليهم حارثة[4] بن بدر الغداني في جيش كثيف فهزموه. وخشي أهل البصرة عَلَى أنفسهم وبلدهم من الخوارج. فأخرج إليهم المهلب[5] بن أبي صفرة فبقي في حرب الأزارقة تسع عشرة سنة إلى أن فرغ من أمرهم في أيام الحجاج. وَمات نافع قبل وقائع المهلب مع الأزارقة، وبايعوا بعده قطري بن الفجاءة المازني وسموه أمير المؤمنين.

وبدع الأزارقة ثمانية:

إحداها: أنه أكفر علياً رضي الله عنه، وقال: إن الله أنزل في شأنه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ❊ وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ

---

(١) والٍ من أشراف قريش من أهل المدينة. أمّه هند أخت معاوية. كانت ترقصه وتسميه ببّة. وكان ورعاً. ولاّه ابن الزبير على البصرة. ولما قامت فتنة ابن الأشعث خرج إلى عمان هارباً من الحجاج، فتوفي فيها سنة ٨٤هـ/٧٠٣م. (راجع الإصابة الترجمة ٤٥٩٦ ونسب قريش ص ٤٠١).

(٢) كان فارساً شجاعاً ديناً، أمر على الجيش فلما نفد من جسر البصرة أقبل على الناس وقال: إني ما خرجت لامتيار ذهب ولا فضة، وإني لأحارب قوماً إن ظفرت بهم فما وراءهم إلاّ سيوفهم ورماحهم فمن كان من شأنه الجهاد فلينهض ومن أحب الحياة فليرجع. فرجع نفر يسير ومضى الباقون معه. فلما صاروا بدولاب خرج إليهم نافع بن الأزرق وقتل في المعركة سنة ٦٥هـ. (راجع الأغاني تحقيق عبد الأمير علي مهنا ط. دار الكتب العلمية ٦: ١٥٢).

(٣) قائد من الشجعان من أهل الحجاز نعته المهلب بن أبي صفرة بالعَجِل المفرط. كان مع أخيه عمر في العراق. ولي أخوه البصرة فجهزه منها بجيش من إثني عشر ألفاً لمحاربة الأزارقة وهم في سوق الأهواز وأميرهم عبيد الله بن بشر (ابن الماحوز) فقتل عثمان في معركة معهم وانهزم أصحابه. توفي نحو سنة ٦٢هـ/ نحو ٦٨٢م. (راجع رغبة الأمل ٨: ٦ ـ ١٥).

(٤) هو حارثة بن بدر بن حصين التميمي الغداني: تابعي من أهل البصرة. أمّر على قتال الخوارج في العراق فهزموه بنهر تيرا (من نواحي الأهواز) فلما أرهقوه دخل سفينة بمن معه فغرقت بهم، توفي سنة ٦٤هـ/٦٨٤م. (راجع الإصابة ١: ٣٧١ وابن أبي الحديد ص ٣٨٣).

(٥) أمير خراسان، صاحب الحروب والفتوح. حارب الأزارقة وأباد منهم ألوفاً. توفي سنة ٨٢هـ. (راجع الشذرات ١: ٥٤، ٧٣، ٩٠).

الْخِصَامِ﴾[1] وصوب عبد الرحمن[2] بن ملجم لعنه الله، وقال: إن الله تعالى أنزل في شأنه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾[3].

وقال عمران[4] بن حطان، وهو مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها الأكبر، في ضربة ابن ملجم لعنه الله لعلي رضي الله عنه:

يَا ضَرْبَةً مِنْ مُنِيبٍ مَا أَرَادَ بِهَا ... إِلاَّ لِيَبْلُغَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانَا
إِنِّي لأَذْكُرُهُ يَوْماً فَأَحْسَبُهُ ... أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانَا

وعلى هذه البدعة مضت الأزارقة، وزادوا عليه تكفير عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم، وسائر المسلمين معهم، وتخليدهم في النار جميعاً.

والثانية: أنه أكفر القعدة[5]، وهو أول من أظهر البراءة من القعدة عن القتال وإن كان موافقاً له على دينه، وأكفر من لم يهاجر إليه.

والثالثة: إباحته قتل أطفال المخالفين والنسوان معهم.

والرابعة: إسقاط الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن ذكره. وإسقاط حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال، مع وجوب الحد عَلَى قاذف المحصنات من النساء.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٠٤.

(٢) فاتك، ثائر، أدرك الجاهلية، قرأ على معاذ بن جبل فكان من القراء وأهل الفقه. كان من شيعة علي ثم خرج عليه واتفق مع «البرك» و«عمرو بن بكر» على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص. ولما خرج علي من الصلاة ضربه ابن ملجم فأصاب مقدم رأسه فتوفي علي من أثر الجرح. وقُتل ابن ملجم سنة ٤٠هـ/٦٦٠م. (راجع المبرد ٢: ١٣٦).

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٠٧.

(٤) هو أبو سماك رأس القعدة من الصفرية وخطيبهم وشاعرهم توفي سنة ٨٤هـ/٧٠٣م. (راجع الإصابة الترجمة ٦٨٧٧).

(٥) القعدة: الذين قعدوا عن نصرة علي وعن مقاتلته أيضاً. وينسب إليهم فيقال: «قعدي».

والخامسة: حكمه بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم.

والسادسة: أن التقية غير جائزة في قول ولا عمل.

والسابعة: تجويزه أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنه يكفر بعد نبوته، أو كان كافراً قبل البعثة. والكبائر والصغائر إذا كانت بمثابة عنده وهي كفر، وفي الأمة من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء عليهم السلام، فهي كفر.

والثامنة: اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كُفْرَ ملة، خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار. واستدلوا بكفر إبليس، وقالوا: ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع، وإلا فهو عارف بوحدانية الله تعالى.

٣ ـ النَّجَدات[١] العَاذِريّة

أصحاب نجدة بن عامر الحنفي[٢]، وقيل عاصم. وكان من شأنه أنه خرج من اليمامة مع عسكره يريد اللحوق بالأزارقة. فاستقبله أبو فديك[٣]، وعطية بن الأسود الحنفي في الطائفة الذين خالفوا نافع بن الأزرق، فأخبروه بما أحدثه نافع من الخلاف، بتكفير القعدة عنه، وسائر الأحداث والبدع[٤]، وبايعوا نجدة وسموه أمير المؤمنين، ثم اختلفوا على نجدة فأكفره قوم منهم لأمور نقموها عليه.

منها أنه بعث ابنه مع جيش إلى أهل القطيف[٥] فقتلوا رجالهم، وسبوا

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٨٧ والتبصير ص ٣٠ وخطط المقريزي ٢: ٣٥٤ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٢ وما بعدها).

(٢) نجدة بن عامر الحنفي: استولى على اليمامة والبحرين في سنة ٦٦هـ. قتله أصحابه سنة ٦٩هـ. (راجع العبر ١: ٧٤).

(٣) أبو فديك: هو عبد الله بن ثور من بني قيس بن ثعلبة من رؤوس الخوارج وممن أجمع على نجدة بن عامر الحنفي. (راجع الطبري ٧: ٥٧).

(٤) راجع الكامل ٣: ١٧٥ ومجمع البيان ٢: ٩٨ وشرح الكامل ٧: ٢٣٧.

(٥) هي مدينة بالبحرين. (معجم البلدان ٤: ٣٧٨).

نساءهم وقوّموها على أنفسهم وقالوا: إن صارت قيمتهن في حصصنا فذاك، وإلاّ رددنا الفضل، ونكحوهن قبل القسمة. وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة، فلما رجعوا إلى نجدة وأخبروه بذلك قال: لم يسعكم ما فعلتم؟ قالوا: لم نعلم أن ذلك لا يسعنا، فعذرهم بجهالتهم.

واختلف أصحابه بذلك. فمنهم من وافقه، وعذر[1] بالجهالات في الحكم الاجتهادي. وقالوا: الدين أمران:

أحدهما: معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، وتحريم دماء المسلمين، يعنون موافقيهم. والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب على الجميع، والجهل به لا يعذر فيه.

والثاني: ما سوى ذلك، فالناس معذورون فيه إلى أن تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام. قالوا: ومن جوز العذاب على المجتهد المخطىء في الأحكام قبل قيام الحجة عليه فهو كافر.

واستحل نجدة بن عامر دماء أهل العهد والذمة وأموالهم في حال التقيه، وحكم بالبراءة ممن حرمها قال: وأصحاب الحدود من موافقيه. لعل الله تعالى يعفو عنهم. وإن عذبهم ففي غير النار، ثم يدخلهم الجنة، فلا تجوز البراءة عنهم.

قال: ومن نظر نظرة، أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة وأصر عليها فهو مشرك،

---

(١) وكان السبب في ذلك أنه بعث ابنه مع جند من عسكره إلى القطيف فأغاروا عليها وسبوا منها النساء والذرية وقوّموا النساء على أنفسهم ونكحوهن قبل إخراج الخمس من الغنيمة وقالوا: إن دخلت النساء في قسمنا فهو مرادنا وإن زادت فيهن على نصيبنا من الغنيمة غرمنا الزيادة من أموالنا، فلما رجعوا إلى نجدة سألوه عمّا فعلوا من وطء النساء ومن أكل طعام الغنيمة قبل إخراج الخمس منها وقبل قسمة أربعة أخماسها بين الغانمين فقال لهم: لم يكن لكم ذلك، فقالوا: لم نعلم أن ذلك لا يحلّ لنا فعذرهم بالجهالة ثم قال: إن الدين أمران أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وتحريم دماء المسلمين، وتحريم غصب أموال المسلمين، والإقرار بما جاء من عند الله تعالى جلة. فهذا واجب معرفته على كل مكلف. وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى يقيم عليه الحجة في الحلال والحرام. فمن استحلّ باجتهاده شيئاً محرماً فهو معذور. ومن خاف العذاب على المجتهد المخطىء قبل قيام الحجة عليه فهو كافر. (راجع الفرق بين الفرق ص ٨٨ ــ ٨٩).

ومن زنى، وشرب، وسرق غير مصرٍّ عليه فهو غير مشرك، وغلظ على الناس في حد الخمر تغليظاً شديداً.

ولما كاتب عبد الملك بن مروان وأعطاه الرضى، نقم عليه أصحابه فيه. فاستتابوه فأظهر التوبة فتركوا النقمة عليه والتعرض له، وندمت طائفة على هذه الاستتابة وقالوا: أخطأنا وما كان لنا أن نستتيب الإمام، وما كان له أن يتوب باستتابتنا إياه. فتابوا من ذلك، وأظهروا الخطأ. وقالوا له: تب من توبتك، وإلا نابذناك، فتاب من توبته.

وفارقه أبو فديك وعطية. ووثب عليه أبو فديك فقتله ثم برىء أبو فديك من عطية، وعطية من أبي فديك وأنفذ عبد الملك بن مروان: عمر بن عبيد الله بن معمر التميمي مع جيش إلى حرب أبي فديك فحاربه أياماً فقتله، ولحق عطية بأرض سجستان، ويقال لأصحابه العطوية. ومن أصحابه: عبد الكريم بن عجرد زعيم العجاردة.

وربما قيل للنجدات: العاذرية، لأنهم عذروا بالجهالات في أحكام الفروع. وحكى الكعبي عن النجدات: أن التقية جائزة في القول والعمل كله وإن كان في قتل النفوس قال: وأجمعت النّجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط. وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم. فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز.

ثم افترقوا بعد نجدة إلى: عطوية[١]، وفديكية[٢]، وبرىء كل واحدٍ منهما عن صاحبه بعد قتل نجده! وصارت الدار لأبي فديك إلا من تولى نجدة[٣]، وأهل سجستان وخراسان وكرمان وقهستان من الخوارج على مذهب عطية.

---

(١) نسبة إلى عطية بن الأسود اليمامي الحنفي.

(٢) نسبة إلى أبي فديك الخارجي أحد بني قيس بن ثعلبة.

(٣) وهم فرقة من النجدات بعدوا عن اليمامة وكانوا بناحية البصرة شكوا فيما حكى من أحداث نجدة، وتوقفوا في أمره وقالوا: لا ندري هل أحدث تلك الأحداث أم لا فلا نبرأ منه إلاّ باليقين. (راجع الفرق بين الفرق ص ٩٠).

وقيل: كان نجدة بن عامر. ونافع بن الأزرق قد اجتمعا بمكة مع الخوارج على ابن الزبير ثم تفرقا عنه. واختلف نافع ونجدة، فصار نافع إلى البصرة، ونجدة إلى اليمامة.

وكان سبب اختلافهما أن نافعاً قال: التقية(١) لا تحل، والقعود عن القتال كفر. واحتج بقول الله تعالى: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ﴾(٢) وبقوله تعالى: ﴿يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾(٣).

وخالفه نجدة وقال: التقية جائزة، واحتج بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾(٤) وبقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾(٥) وقال: القعود جائز، والجهاد إذا أمكنه أفضل، قال الله تعالى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾(٦).

وقال نافع: هذا في أصحاب النبي ﷺ حين كانوا مقهورين، وأما في غيرهم مع الإمكان فالقعود كفر، لقول الله تعالى: ﴿وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾(٧).

٤ ــ البَيْهَسِية

أصحاب أبي بيهس الهيصم(٨) بن جابر، وهو أحد بني سعد بن ضبيعة، وقد

---

(١) التقية: الإظهار باللسان خلاف ما ينطوي عليه القلب للخوف على النفس.

(٢) سورة النساء: الآية ٧٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

(٥) سورة غافر: الآية ٢٨.

(٦) سورة النساء: الآية ٩٥.

(٧) سورة التوبة: الآية ٩٠.

(٨) كان فقيهاً متكلماً من الأزارقة. اعتقله والي المدينة عثمان بن حيان المرّي فقتل وصلب بأمر من الوليد الأموي. توفي سنة ٩٤هـ/٧١٣م. (راجع رغبة الآمل ٧: ٢١٩).

كـان الحجاج طلبـه أيام الـوليد فهـرب إلى المدينـة، فطلبـه بها عثمـان[1] بن حيان المرّي فظفـر به وحبسـه. وكان يسـامره إلى أن ورد كتـاب الوليـد بأن يقـطـع يديـه ورجليه ثم يقتله، ففعل به ذلك.

وكفـر أبو بيهس: إبـراهيم[2]، وميمون[3] في اختـلافهمـا في بيـع الأمَـة، وكذلك كفر الواقفية[4]. وزعم أنه لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله تعـالى ومعرفـة رسله ومعرفة مـا جاء بـه النبـي ﷺ. والولايـة لأولياء الله تعـالى، والبراءة من أعـداء الله. فمن جملة ما ورد به الشرع وحكم به ما حرم الله وجاء به الوعيد، فلا يسعه إلا معرفته بعينه، وتفسيره والاحتراز عنه. ومنه ما ينبغي أن يعرف باسمـه، ولا يضره ألا يعـرفه بتفسيـره حتى يبتلى بـه. وعليـه أن يقف عنـد مـا لا يعلم ولا يـأتي بشيء إلا بعلم. وبـرىء أبـو بيهس عن الـواقفية لقـولهم: إنـا نقف فيمن واقـع الحـرام وهو لا يعلم أحلالاً واقـع أم حراماً؟ قال: كان من حقه أن يعلم ذلك.

والإيمـان: هو أن يعلم كـل حق وباطـل؛ وأن الإيمان هـو العلم بالقلب دون

---

(١) عثمان بن حيان المرّي. وفي التقريب بـالزاي ونـون المزني، أبـو المغراء الـدمشقي، مولى أم الـدرداء، استعمله الوليد عـلى المدينـة سنة ٩٣هـ وعـرف بالجـور وقد وصفـه به عمـر بن عبد العـزيز. مـات سنة ١٥٠هـ. (راجـع تهذيب التهذيب ٧: ١١٣ والتقريب ص ١٤١).

(٢) كان من الأباضية.

(٣) هـو ميمـون بن عمـران وكـان من الخـوارج عـلى مـذهـب العجـاردة ثم خـالفهم ورجـع إلى مـذهـب القدرية.. ثم اختار من دين المجوس استحـلال بنات البنـات وبنات البنـين وكان ينكـر سورة يـوسف ويقول إنها ليست من القرآن. (راجـع التبصير ص ٨٣).

(٤) الواقفية: هم طائفة من الخوارج الأباضية. وقصّتهم أن رجلاً من الأباضية اسمه إبراهيم أضاف جماعة من أهل مذهبه وكانت له جارية على مـذهبه قـال لها قـدّمي شيئاً فـأبطأت فحلف ليبيعهـا من الأعراب وكان فيما بينهم رجل اسمه ميمون، من العجاردة فقـال له: تبيـع جـارية مؤمنـة من قوم كفـار؟ فقال: «وأحلّ الله البيـع وحرم الربا» وعليه كان أصحابنا.
وطال الكلام بينهما حتى تبرأ كل واحد منهما من صاحبه وتوقف قوم منهم في كفرهما وكتبوا إلى علمـائهم فرجـع الجواب بجواز ذلك البيـع وبوجوب التوبة على ميمون وعلى كل من توقف في نصر إبراهيم فمن ههنا افترقوا ثلاث فرق: الإبراهيمية والميمونية والواقفية. (راجـع التبصير ص ٣٥).

القـول والعمل، ويحكى عنـه أنه قـال: الإيمان هـو الإقرار والعلم. وليس هـو أحد الأمرين دون الآخر.

وعامة البيهسيـة على أن العلم والإقرار والعمـل كله إيمان. وذهب قـوم منهم إلى أنه لا يحرم سوى ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِـدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَـيَّ مُحَـرَّمَاً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾[1] الآية. وما سوى ذلك فكله حلال.

ومن البيهسية قوم يقال لهم العونية[2]، وهم فرقتان:

١ ــ فرقة تقول: من رجـع من دار الهجرة إلى القعود برئنا منه.

٢ ــ وفرقة تقول: بل نتولاهم، لأنهم رجعوا إلى أمر كان حلالاً لهم.

والفـرقتان اجتمعتـا على أن الإمـام إذا كفـر كفـرت الـرعيـة: الغـائب منهم، والشاهد.

ومن البيهسيـة صنف يقال لهم أصحـاب التفسير[3]، زعمـوا أن من شهـد من المسلمين شهادة أخذ بتفسيرها وكيفيتها.

وصنـف يقال لهم أصحاب[4] السؤال، قالوا: إن الرجل يكون مسلماً إذا شهد الشهـادتين، وتبرأ، وتـولى، وآمن بما جـاء من عند الله جملة، وإن لم يعلم فيسـأل ما افترض الله عليـه، ولا يضره أن لا يعلم حتى يبتلى بـه فيسأل. وإن واقـع حـراماً لم يعلم تحـريمه فقـد كفر. وقـالوا في الأطفـال بقول الثعلبيـة: إن أطفال المؤمنين

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٢) في «الفرق بين الفرق» العوفية بالفاء وكذلك في مقالات الإسلاميين.

(٣) جاء في مقالات الإسـلاميين ١: ١١٧: ومن البيهسية فرقـة يسمون أصحـاب التفسير. كـان صاحب بـدعتهم رجل يقـال له الحكم بن مـروان من أهل الكـوفة. زعم أنـه من شهـد على المسلمين لم تجز شهـادتهم إلاّ بتفسير الشهـادة كيف هي؟ قالـوا: ولو أن أربعـة شهدوا على رجل منهم بـالـزنـا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو؟ وهكذا قالوا في سائر الحدود. فبرئت منهم البيهسية على ذلك وسمـوهم أصحاب التفسير.

(٤) هم أصحاب شبيب النجراني. (المصدر السابق).

مؤمنون، وأطفال الكافرين كافرون، وَوافقوا القدرية في القدر، وقالوا: إن الله تعالى فوض إلى العباد، فليس لله في أعمال العباد مشيئة، فبرئت منهم عامة البيهسية.

وقال بعض البيهسية: إن واقع الرجل حِراماً لم يحكم بكفره حتى يرفع أمره إلى الإمام الوالي ويحده، وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور.

وَقال بعضهم: إن السكر إذا كان من شراب حلال فلا يؤاخذ صاحبه بما قال فيه وفعل.

وقالت العونية: السكر كفر، ولا يشهدون أنه كفر ما لم ينضم إليه كبيرة أخرى من ترك الصلاة، أو قذف المحصن.

* * *

ومن الخوارج: أصحاب صالح[1] بن مسرح، ولم يبلغنا عنه أنه أحدث قولاً تميز به عن أصحابه، فخرج عَلَى بشر[2] بن مروان، فبعث إليه بشر، الحارث[3] بن عمير، أو الأشعث بن عميرة الهمداني، أنفذه الحجاج لقتاله، فأصابت صالحاً جراحة في قصر جلولاء، فاستخلف مكانه شبيب[4] بن يزيد بن نعيم الشيباني

---

(١) صالح بن مسرح هو أحد بني امرىء القيس وكان أحد الخوارج الصفرية وكان ناسكاً وصاحب عبادة وله أصحاب يقرئهم القرآن ويفقّههم في الدين ويقص عليهم القصص وكان يدعو إلى مجاهدة أئمة الضلال وقد سرح إليه الحجاج أيام بشر بن مروان، الحارث بن عميرة الهمذاني فقتل صالح بالمدبج من أرض الموصل سنة ٧٦هـ. (راجع ابن أبي الحديد ص ٤٠٩ والطبري ٧: ٢١٧).

(٢) بشر بن مروان بن الحكم بن أبي العاص القرشي الأموي أمير. كان سمحاً جواداً. ولي إمرة العراقين لأخيه عبد الملك سنة ٧٤هـ. توفي سنة ٧٥هـ/٦٩٤م. (راجع خزانة البغدادي ٤: ١١٧ وتهذيب ابن عساكر ٣: ٢٤٨).

(٣) الحارث بن عميرة الهمذاني هو من قواد الأمويين. قتل صالح بن مسرح فكرّ عليه شبيب، فضارب الحارث حتى صرع، واحتمله أصحابه وانهزموا فكان أول جيش هزمه شبيب. (راجع الكامل ٣: ٢٠٢ والطبري ٧: ٢٢١).

(٤) شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني، أبو الضحّاك من الأبطال الثائرين على بني أمية وإليه تنسب الفرقة الشبيبية من فرق النواصب. توفي سنة ٧٧هـ/٦٩٦م. (راجع البيان والتبيين ١: ٧١ والمقريزي ١: ٣٥٥).

المكنى بأبي الصحاري؛ وهو الذي غلب على الكوفة، وَقتل من جيش الحجاج أربعة وعشرين أميراً، كلهم أمراء الجيوش، ثم انهزم إلى الأهواز؛ وغرق في نهر الأهواز وهو يقول: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1].

وذكر اليمان[2] أنّ الشبيبية يسمون مرجئة الخوارج؛ لما ذهبوا إليه من الوقف في أمر صالح. ويحكى عنه أنه بريء منه وفارقه، ثم خرج يدعي الإمامة لنفسه، ومذهب شبيب ما ذكرناه من مذاهب البيهسية، إلا أن شوكته وقوته ومقاماته مع المخالفين مما لم يكن لخارج من الخوارج، وقصته مذكورة في التواريخ.

٥ ــ العَجَارِدَة[3]

أصحاب عبد الكريم[4] بن عجرد، وافق النجدات في بدعهم، وقيل: إنه كان من أصحاب أبي بيهس، ثم خالفه وَتفرد بقوله: تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى إلى الإسلام، ويجب دعاؤه إذا بلغ، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، ولا يرى المال فيئاً حتى يقتل صاحبه، وهم يتولون القعدة إذا عرفوهم بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فريضة، ويكفرون بالكبائر، ويحكى عنهم أنهم ينكرون كون سورة يوسف من القرآن، ويزعمون أنها قصة من القصص، قالوا: ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن.

---

(١) سورة يٓس: الآية ٣٨.

(٢) هو اليمان بن رباب، خراساني. قال الدارقطني: ضعيف من الخوارج، وهو من جلّتهم ورؤوسائهم. كان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب. له كتاب التوحيد وكتاب الردّ على المعتزلة في القدر وغيرها. (راجع لسان الميزان ٦: ٣١٦ والفهرست ص ٨٢٥).

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٩٣ والتبصير ص ٣٢ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٤).

(٤) هو رئيس العجاردة، وكان من أتباع عطية بن أسود الحنفي وقد حبسه السلطان، ولما اختلف من أتباعه ميمون وشعيب في المشيئة كتب إليه أتباعه وهو في حبس السلطان في ذلك فكتب في جوابهم: إنما نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا نلحق بالله سوءاً فوصل الجواب إليهم بعد موت ابن عجرد وادعى ميمون أنه قال بقوله لأنه قال: لا نلحق بالله سوءاً. وقال شعيب: بل قال بقولي، لأنه قال: نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (الفرق بين الفرق ص ٩٥ ــ ٩٦).

ثم إن العجاردة افترقوا أصنافاً، ولكل صنف مذهب على حياله، إلا أنهم لما كانوا من جملة العجاردة أو رددناهم عَلَى حكم التفصيل بالْجدول والضلع وهم:

(أ) الصلتية[1]: أصحاب عثمان بن أبي الصلت، أو الصلت بن أبي الصلت. تفرد عن العجاردة بأن الرجل إذا أسلم توليناه وتبرأنا من أطفاله حتى يدركوا فيقبلوا الإسلام.

ويحكى عن جماعة منهم أنهم قالوا: ليس لأطفال المشركين والمسلمين ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقروا، أو ينكروا.

(ب) الميمونية: أصحاب ميمون بن خالد. كان من جملة العجاردة إلا أنه تفرد عنهم بإثبات القدر خيره وشره من العبد. وإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، والقول بأن الله تعالى يريد الخير دون الشر، وليس له مشيئة في معاصي العباد. وذكر الحسين الكرابيسي[2] في كتابه الذي حكى فيه مقالات الخوارج: أن الميمونية يجيزون نكاح بنات البنات، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وقالوا: إن الله تعالى حرم نكاح البنات، وبنات الإخوة والأخوات، ولم يحرم نكاح البنات، وبنات الإخوة والأخوات، ولم يحرم نكاح أولاد هؤلاء.

وحكى الكعبي والأشعري عن الميمونية إنكارها كون سورة يوسف من القرآن، وقالوا بوجوب قتال السلطان، وحدّه، ومن رضي بحكمه، فأما من أنكره فلا يجوز قتاله إلا إذا أعان عليه، أو طعن في دين الخوارج، أو صار دليلاً للسلطان، وأطفال المشركين عندهم في الجنة.

---

(١) في التبصير والفرق بين الفرق أنهم أتباع صلت بن عثمان وفي الاعتقادات والتعريفات والمقريزي أنهم أتباع عثمان بن أبي الصلت. وهم كالعجاردة. وعندهم أن من دخل في مذهبهم فهو مسلم.

(٢) كان من المجبرة، عارفاً بالحديث والفقه وله تصانيف منها كتاب المدلسين في الحديث، وكتاب الإمامة، وكتابه في القضاء يدل على سعة علمه وتبحره، ويقال إنه من جملة مشايخ البخاري توفي سنة ٢٥٦هـ. (راجع لسان الميزان ص ٣٠٣ وفهرست ابن النديم ص ٢٥٦).

(ج) الْحَمْـزِيّة[١]: أصحـاب حمزة بن أدرك[٢]. وافقـوا الميمونيـة في القدر وفي سائر بدعها، إلا في أطفال مخالفيهم والمشركين فإنهم قالوا: هؤلاء كلهم في النار.

وكـان حمزة من أصحـاب الحسين بن الرقـاد الذي خـرج بسجستان من أهـل أوق، وَخالفه خلف الخـارجي في القول بـالقدر، واستحقـاق الرئـاسة، فبـرىء كل واحـد منهما عن صـاحبـه، وجـوز حمـزة إمـامين في عصـر واحـد، مـا لم تجتمـع الكلمة، ولم تقهر الأعداء.

(د) الخَلفِيَّـة: أصحـاب خلف[٣] الخـارجي؛ وهـم من خـوارج كـرمـان[٤] ومكران[٥]، خالفوا الحمزية في القول بـالقدر، وأضـافوا القـدر خيره وشـره إلى الله تعالى، وسلكوا في ذلك مسلك أهل إلسنّة، وقالوا: الحمزيـة ناقضـوا حيث قالـوا: لـو عذب الله العبـاد عَلَى أفعال قـدّرها عليهم، أو على مـا لم يفعلوه كـان ظـالمـاً، وقضـوا بأن أطفـال المشركين في النـار، ولا عمل لهم، ولا تـرك، وهذا من أعجب ما يعتقد من التناقض.

(هـ) الأطرافية[٦]: فرقة على مذهب حمزة في القول بالقدر، إلا أنهم عذروا

---

(١) راجـع في شـأن هذه الفـرقـة. (الفـرق بـين الفـرق ص ٩٨ والتبصـير ص ٣٣ ومقـالات الإسـلاميـين ١: ١٦٥).

(٢) حمزة بن أدرك الشامي الخارجي عاش بسجستـان وخراسـان ومكران وقهستـان وكرمـان وهزم الجيـوش وكان في الأصل من العجاردة الخازمية ثم خالفهم في باب القدر والاستطاعة فقـال فيهما بقـول القدريـة فأكفرته الخازمية في ذلك ثم زعم أن أطفال المشركين في النار فأكفرته القدريـة في ذلك. كـان ظهوره في أيام هارون الرشيد. (راجـع المقريزي ٤ : ١٧٩ والفرق بين الفرق ص ٩٨).

(٣) وهو الذي قاتل حمزة الخارجي. والخلفية لا يرون القتـال إلّا مـع إمام منهم. وصـارت الخلفية إلى قـول الأزارقة في شيء واحد، وهودعواهم أن أطفـال مخالفيهم في النـار. (راجـع الفرق بـين الفرق ص ٩٦ والاعتقادات ص ٤٨).

(٤) كرمان: ولاية مشهورة بين فارس ومكران وسجستان. وخراسان. شرقيّها مكران وغربيّهـا أرض فارس وشماليها مفازة خراسان وجنوبيها بحر فارس. (معجم البلدان ٤ : ٤٥٤).

(٥) راجـع «كرمان» التي تقدَّم تحديدها في الهامش رقم (٤).

(٦) سموا بذلك لقولهم إن من لم يعلم أحكام الشريعة من أصحاب أطراف العالم فهـو معذور، وقـد وافقوا أهل السنّة في أصولهم. (اعتقادات ص ٤٨ وتعريفات ص ١٩).

أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل، وأثبتوا واجبات عقلية كما قالت القدرية. ورئيسهم غالب بن شاذك من سجستان، وخالفهم عبد الله السديوري[1] وتبرأ منهم.

ومنهم المحمدية أصحاب محمد بن رزق، وكان من أصحاب الحسين بن الرقاد، ثم برىء منه.

(و) **الشُّعَيْبِيَّة**[2]: أصحاب شعيب بن محمد، وكان مع ميمون من جملة العجاردة، إلا أنه برىء منه حين أظهر القول بالقدر.

قال شعيب: إن الله تعالى خالق أعمال العباد، والعبد مكتسب لها قدرة وإرادة، مسؤول عنها خيراً وشراً، مجازي عليها ثواباً وعقاباً، ولا يكون شيء في الوجود إلا بمشيئة الله تعالى، وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال، وَحكم القعدة والتولي والتبرّي.

(ز) **الحازمية**[3]: أصحاب حازم بن عليّ، أخذوا بقول شعيب في أن الله تعالى خالق أعمال العباد، ولا يكون في سلطانه إلا ما يشاء، وقالوا بالموافاة، وأن الله تعالى إنما يتولى العباد على ما علم أنهم صائرون إليه في آخر أمرهم من

---

(١) في بعض النسخ: عبد الله السرنوي، نسبة إلى سرنو من قرى استراباذ من نواحي طبرستان. (المعجم ٥: ٧٦).

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٩٥ والتبصير ص ٣٢ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٥).

(٣) في الفرق بين الفرق: الخازمية بالخاء وفي التعريفات: الجازمية بالجيم.
راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٩٤ والتعريفات ص ٥٠).
والحازمية هم أكثر عجاردة سجستان، وقد قالوا في باب القدر والاستطاعة والمشيئة بقول أهل السنّة: أن لا خالق إلاّ الله ولا يكون إلاّ ما شاء الله وأن الاستطاعة مع الفعل. وأكفروا الميمونية الذين قالوا في باب القدر والاستطاعة بقول القدرية المعتزلة عن الحق.
ثم إن الحازمية خالفوا أكثر الخوارج في الولاية والعدوة وقالوا إنهما صفتان من الله تعالى... وفي التعريفات الجازمية (بالجيم) هم أصحاب جازم بن عاصم وافقوا الشعيبيّة.

الإيمان، وَيتبرأ منهم على ما علم أنهم صائرون إليه في آخر أمرهم من الكفر، وَأنه سبحانه لم يزل محباً لأوليائه مبغضاً لأعدائه.

ويحكى عنهم أنهم يتوقفون في أمر عليّ رضي الله عنه، وَلا يصرحون بالبراءة[1] عنه، وَيصرحون بالبراءة في حق غيره.

٦ ـ الثعالبة[2]

أصحاب ثعلبة[3] بن عامر، كان مع عبد الكريم بن عجرد يداً واحدة إلى أن اختلفا في أمر الأطفال فقال ثعلبة: إنا على ولايتهم صغاراً وكباراً حتى نرى منهم إنكاراً للحق ورضا بالجواز، فتبرأت العجاردة من ثعلبة، ونقل عنه أيضاً أنه قال: ليس له حكم في حال الطفولة من ولاية وَعداوة، حتى يدركوا ويدعوا. فإن قبلوا فذاك، وَإن أنكروا كفروا. وكان يرى أخذ الزكاة من عبيدهم إذا استغنوا، وإعطاءهم منها إذا افتقروا.

---

(١) غير أن أهل السنّة ألزموا الحازمية على قولها بالموافاة أن يكون علي وطلحة والزبير وعثمان من أهل الجنة، لأنهم من أهل بيعة الرضوان الذي قال الله تعالى فيهم: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ وقالوا لهم: إذا كان الرضا من الله تعالى عن العبد إنما يكون عن علم أنه يموت على الإيمان وجب أن يكون المبايعون تحت الشجرة على هذه الصفة. وكان علي وطلحة والزبير منهم وكان عثمان يومئذٍ أسيراً فبايع له النبي ﷺ وجعل يده بدلاً عن يده، وصحَّ بهذا بطلان قول من أكفر هؤلاء الأربعة. (راجع الفرق بين الفرق ص ٩٤ ـ ٩٥).

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٠ ومقالات الإسلاميين والتبصير ص ٣٣).

(٣) سمّاه عبد القاهر في الفرق بين الفرق: ثعلبة بن مشكان. والأشعري لم يزد عن: «ثعلبة». وفي خطط المقريزي هو كما ذكره المؤلف ههنا.

وروى المقريزي وعبد القاهر البغدادي والإسفراييني سبب اختلاف ثعلبة مع ابن عجرد فقالوا ما ملخصه: أن رجلاً من العجاردة خطب إلى ثعلبة بنته، فقال له: بين مهرها فأرسل الخاطب امرأة إلى تلك البنت يسألها هل بلغت البنت؟ فإن كانت قد بلغت وقبلت الإسلام على الشرط الذي تعتبره العجاردة لم يبالِ كم كان مهرها. فقالت أمّها: هي مسلمة في الولاية بلغت أم لم تبلغ. فأخبر بذلك عبد الكريم بن عجرد وثعلبة فاختار عبد الكريم البراءة من الأطفال قبل البلوغ. وقال ثعلبة: نحن على ولايتهم صغاراً وكباراً إلى أن يبين لنا منهم إنكار للحق. فلما اختلفا في ذلك برىء كل واحد منهما من صاحبه وصار ثعلبة إماماً.

(أ) **الأخنسية**[1]: أصحاب أخنس[2] بن قيس، من جملة الثعالبة، وانفرد عنهم بأن قال: أتوقف في جميع من كان في دار التقية من أهل القبلة؛ إلا من عرف منه إيمان فأتولاه عليه، أو كفر فأتبرأ منه، وحرموا الاغتيال والقتل، والسرقة في السر، ولا يبدأ أحد من أهل القبلة بالقتال حتى يدعى إلى الدين، فإن امتنع قوتل؛ سوى من عرفوه بعينه على خلاف قولهم، وقيل إنهم جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم أصحاب الكبائر، وهم على أصول الخوارج في سائر المسائل.

(ب) **المَعْبَدِيّة**[3]: أصحاب معبْد بن عبد الرحمن، كان من جملة الثعالبة خالف الأخنس في الخطأ الذي وقع له في تزويج المسلمات من مشرك، وخالف ثعلبة فيما حكم من أخذ الزكاة من عبيدهم، وقال: إني لأبرأ منه بذلك، ولا أدع اجتهادي في خلافه، وجوزوا أن تصير سهام الصدقة سهماً وَاحداً في حال التقية.

(ج) **الرُّشَيْدِيّة**[4]: أصحاب رشيد الطوسي، ويقال لهم العشرية، وَأصلهم أن الثعالبة كانوا يوجبون فيما سقى بالأنهار وَالقنى نصف العشر، فأخبرهم زياد[5] بن عبد الرحمن أن فيه العشر، ولا تجوز البراءة ممن قال فيه نصف العشر

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠١ والتبصير ص ٣٣).

(٢) في الفرق بين الفرق: سمّاه عبد القاهر «الأخنس» ولم يزد. وقال: كان في بدء أمره على قول الثعالبة في موالاة الأطفال، ثم خنس من بينهم، أي تنحّى واستخفى.

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٣٣ والفرق بين الفرق ص ١٠١) حيث قال: «والفرقة الثانية منهم معبدية قالت بإمامة رجل منهم بعد ثعلبة اسمه معبد خالف جمهور الثعالبة في أخذ الزكاة من العبيد وإعطائهم منها...».

(٤) في مقالات الإسلاميين أنها تسمى «العشرية» أيضاً. وفي الفرق بين الفرق ص ١٠٢: «والفرقة الخامسة من الثعالبة يقال لها «رشيدية» نسبوا إلى رجل اسمه رشيد، وانفردوا بأن قالوا: فيما سقي بالعيون والأنهار الجارية نصف العشر، وإنما يجب العشر الكامل فيما سقته السماء. وخالفهم زياد بن عبد الرحمن فأوجب فيما سقي بالعيون والأنهار الجارية العشر الكامل».

(٥) هو رأس الزيادية وقد أكفر أصحابه شيبان بن سلمة الخارجي في قوله بتشبيه الله سبحانه لخلقه.

قبل هذا، فقال رشيد: إن لم تجز البراءة منهم فإنا نعمل بما عملوا، فافترقوا في ذلك فرقتين.

(د) **الشيبانية**[1]: أصحاب شيبان[2] بن سلمة، الخارج في أيام مسلم[3]، وَهو المعين له وَلعلي[4] بن الكرماني على نصر[5] بن سيار، وكان من الثعالبة، فلما أعانهما برئت منه الخوارج، فلما قتل شيبان ذكر قوم توبته، فقالت الثعالبة: لا تصح توبته لأنه قتل الموافقين لنا في المذهب، وَأخذ أموالهم، وَلا يقبل توبة من قتل مسلماً وَأخذ ماله إلا بأن يقتص من نفسه، وَيرد الأموال، أو يوهب له ذلك.

وَمن مذهب شيبان أنه قال بالجبر، وَوافق جهم بن صفوان في مذهبه إلى الجبر، ونفى القدرة الحادثة. وَينقل عن زياد بن عبد الرحمن الشيباني أبي خالد أنه قال: إن الله تعالى لم يعلم حتى خلق لنفسه علماً، وَأن الأشياء إنما تصير معلومة له

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٢ والتبصير ص ٣٤).

(٢) هو شيبان بن سلمة السدوسي الحروري. قال المقريزي: «هو أول من أظهر القول بالتشبيه. كان قبيل ظهور الدعوة العباسية مقيماً بمرو وثار على نصر بن سيار (والي خراسان من قبل مروان بن محمد)، خرج في أيام أبي مسلم الخراساني وأعانه على أعدائه في حروبه، ثم أخفر عهده، فأرسل إليه أبو مسلم يدعوه إلى البيعة، فقال له شيبان أنا أدعوك إلى بيعتي. واختلفا. فسيّر أبو مسلم جيشاً لقتاله فقتل شيبان على أبواب سرخس سنة ١٣٠هـ/٧٤٨م. (راجع الطبري ٩: ١٠٢ والمحبر ص ٢٥٥ والمقريزي ١: ٣٥٥).

(٣) هو أبو مسلم الخراساني مؤسس الدولة العباسية قتله المنصور سنة ١٦٨هـ.

(٤) هو علي بن جديع الكرماني، طابق أبا مسلم على حرب نصر بن سيّار وساعده في دعوته. قتله أبو مسلم سنة ١٣٠هـ. (راجع الطبري ٩: ١٠٤).

(٥) كان شيخ مضر بخراسان ووالي بلخ ثم ولي إمرة خراسان سنة ١٢٠هـ. قويت الدعوة العباسية في أيامه فكتب إلى بني مروان بالشام يحذرهم وينذرهم، وهو صاحب الأبيات التي أرسلها إلى مروان بن محمد:

أرى خلل الرماد وميض جمرٍ ... ويوشك أن يكون له ضرام
فإن النار بالعودين تذكى ... وإن الحرب مبدؤها الكلام
فقلت من التعجب ليت شعري ... أأيقاظ أميّة أم نيام

مرض، ومات بساوة سنة ١٣١هـ/٧٤٨م. (راجع ابن الأثير ٥: ١٤٨ وخزانة البغدادي ١: ٣٢٦).

عند حدوثها وَوجودها، ونقل عنه أنه تبرأ من شيبان، وأكفره حين نصر الرجلين، فوقعت عامة الشيبانية بجرجان(١)، وَنسا(٢)، وَأرمينية(٣)، والذي تولى شيبان وقال بتوبته: عطية الجرجاني وأصحابه.

(هـ) المُكْـرَمِيَّة(٤): أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي، كان من جملة الثعالبة وتفرد عنهم بأن قال تارك الصلاة كافر، لا من أجل ترك الصلاة ولكن من أجل جهله بالله تعالى. وطرد هذا في كل كبيرة يرتكبها الإنسان. وقال: إنما يكفر لجهله بالله تعالى، وذلك أن العارف بوحدانية الله تعالى، وأنه المطلع على سره وعلانيته، المجازي على طاعته ومعصيته، أن يتصور منه الإقدام على المعصية، والاجتراء على المخالفة ما لم يغفل عن هذه المعرفة، ولا يبالي بالتكليف منه وعن هذا قال النبي عليه الصلاة والسلام: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» الخبر.

وخالفوا الثعالبة في هذا القول وقالوا: بإيمان الموافاة، والحكم بأن الله تعالى إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت، لا على أعمالهم التي هم فيها؛ فإن ذلك ليس بموثوق به إصراراً عليه ما لم يصل المرء إلى آخر عمره، ونهاية أجله. فحينئذ إن بقي على ما يعتقده فذلك هو الإيمان فنواليه، وإن لم يبق فنعاديه. وكذلك في حق الله تعالى: حكم الموالاة والمعاداة عَلَى ما علم منه حال الموافاة، وكلهم عَلَى هذا القول.

(و) المَعلومِيَّة والمَجهُولِيّة(٥): كانوا في الأصل حازمية، إلا أن المعلومية قالت: من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهوجاهل به، حتى يصير

(١) مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان. (معجم البلدان ٢ : ١١٩).

(٢) مدينة وبيئة بخراسان. (معجم البلدان ٥ : ٢٨٢).

(٣) اسم لصقع واسع في جهة الشمال وهما كبرى وصغرى. (معجم البلدان ١ : ١٦٠).

(٤) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٣ والتبصير ص ٣٤ والمقريزي ص ١٨٠).

(٥) في المقريزي والفرق والتبصير أنهم أتباع: «أبي مكرم» وفي الاعتقادات: أتباع «مكرم».

عالماً بجميع ذلك، فيكون مؤمناً. وقالت: الاستطاعة مع الفعل، والفعل مخلوق للعبد، فبرئت منهم الحازمية[1].

وأما المجهولية فإنهم قالوا: من علم بعض أسماء الله تعالى وصفاته وجهل بعضها، فقد عرفه تعالى[2]. وقالت: إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

(ز) البِدْعِيَّة: أصحاب يحيى بن أصدم. أبدعوا القول بأن نقطع على أنفسنا بأن من اعتقد اعتقادنا فهو من أهل الجنة، ولا نقول: إن شاء الله، فإن ذلك شك في الاعتقاد. ومن قال: أنا مؤمن إن شاء الله، فهو شاك. فنحن من أهل الجنة قطعاً، من غير شك.

٧ ــ الإباضِيَّة[3]

أصحاب عبد الله[4] بن إباض الذي خرج في أيام مروان[5] بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بتبالة[6] وقيل إن عبد الله[7] بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله. قال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال. وغنيمة أموالهم من السلاح

(١) راجع في شأن هاتين الفرقتين. (الفرق بين الفرق ص ٩٧ والتبصير ص ٣٣ أما صاحب المقالات فقد خصّ كل واحدة منهما بحديث قصير).

(٢) في الفرق بين الفرق: «الخازمية» بالخاء.

(٣) وأكفروا المعلومية منهم في هذا الباب. (الفرق بين الفرق ص ٩٧).

(٤) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٣ والتبصير ص ٣٤).

(٥) عبد الله بن إباض: هو أحد بني مرّة بن عبيد من بني تميم رهط الأحنف بن قيس. وهو رأس الأباضية من الخوارج وهم فرقة كبيرة وكان هو فيها قيل رجع عن بدعته فتبرأ منه أصحابه واستمرت نسبتهم إليه. (راجع المعارف ص ٢٠٥ ولسان الميزان ٣: ٢٤٨).

(٦) مروان بن محمد: هو آخر خلفاء بني أميّة ويلقب بالحمار قتل سنة ١٣٢هـ. (راجع تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٦٩).

(٧) تبالة: اسم بلدة من أرض تهامة في طريق اليمن فتحت سنة عشر. (معجم البلدان ٢: ٩).

(٨) هو عبد الله بن يحيى الكندي الحضرمي، كان داعية الأباضية وقد جرح سنة ١٣٠هـ وقتل بتبالة. (راجع الشذرات ١: ١٧٧).

والكراع عند الحرب حلال، وما سواه[1] حرام. وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة، إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجة.

وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. وأجازوا شهادة مخالفيهم عَلَى أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبائر: إنهم موحدون لا مؤمنون.

وحكى الكعبي عنهم: أن الاستطاعة عَرَض من الأعراض، وهي قبل الفعل، بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى: إحداثاً وإبداعاً، ومكتسبة للعبد حقيقة، لا مجازاً، ولا يسمون إمامهم أمير المؤمنين، ولا أنفسهم مهاجرين، وقالوا: العالم يفنى كله إذا فني أهل التكليف. قال: وأجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر، كفر النعمة، لا كفر الملة، وتوقفوا في أطفال المشركين، وجوّزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضلاً وحكى الكعبي عنهم أنهم قالوا بطاعة لا يراد بها الله تعالى، كما قال أبو الهذيل.

ثم اختلفوا في النفاق: أيسمى شركاً أم لا! قالوا: إن المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين، إلا أنهم ارتكبوا الكبائر، فكفروا بالكبيرة لا بالشرك وقالوا: كل شيء أمر الله تعالى به فهو عام ليس بخاص. وقد أمر به المؤمن والكافر، وليس في القرآن خصوص. وقالوا: لا يخلق الله تعالى شيئاً إلا دليلاً عَلَى وحدانيته، ولا بد أن يدل به واحداً. وقال قوم منهم: يجوز أن يخلق الله تعالى رسولاً بلا دليل ويكلف العباد بما أوحي إليه. ولا يجب عليه إظهار المعجزة، ولا يجب عَلَى الله تعالى ذلك إلى أن يخلق دليلاً، ويظهر معجزة وهم جماعة متفرقون في مذاهبهم[2] تفرق الثعالبة والعجاردة.

---

(١) في الفرق بين الفرق ص ١٠٣: «والذي استحلّوه الخيل والسلاح فأما الذهب والفضة فإنهم يردونها على أصحابها عند الغنيمة».

(٢) افترقت الإباضية فيما بينهم أربع فرق وهي: الحفصية، والحارثية، واليزيدية، وأصحاب طاعة لا يُراد الله بها. (راجع الفرق بين الفرق ص ١٠٤).

(أ) **الحَفْصِيَّة**(١): هم أصحاب حفص(٢) بن أبـي المقدام، تميز عنهم بـأن قال إن بين الشرك والإيمان خصلة واحدة، وهي معرفة الله تعالى وحده. فمن عـرفه ثم كفر بما سـواه من رسول أو كتـاب أو قيامـة أو جنة أو نـار، أو ارتكب الكبائـر من الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، فهو كافر لكنه بريء من الشرك.

(ب) **الحَارِثِيَّة**(٣): أصحاب الحارث(٤) الإباضي. خالف الإبـاضية في قـوله بالقدر على مذهب المعتزلة، وفي الاستطاعة قبل الفعـل، وفي إثبات طـاعة لا يـراد بها الله تعالى(٥).

(ج) **اليَزِيدِيَّة**(٦): أصحاب يزيد(٧) بن أنيسة قال بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة، وتبرأ من بعـدهم إلا الإباضيـة فإنـه يتولاهم. وزعـم أن الله تعـالى سيبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً قد كتب في السماء، وينزل عليه جملة واحدة. ويتـرك شريعـة المصطفى محمـد عليه الصـلاة والسلام، ويكـون عَلَى ملة الصابئة

---

(١) راجع بشأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٤ والتبصير ص ٣٤).

(٢) هو أحد أصحاب عبد الله بن إباض. (راجع المقريزي ٤ : ١٨٠ والتعريفات ص ٦١).

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٠٥ والتبصير ص ٣٥).

(٤) جاء في التبصير وحده «الحارث بن مزيد الإباضي».

(٥) أكفرهم سائر الإباضية في قولهم في باب القدر بمثل قول المعتزلة لأن جمهـورهم على قـول أهل السنّة في أن الله تعالى خالق أعمال العباد وفي أن الاستطاعة مـع الفعل. وزعمت الحارثيـة أنهم لم يكن لهم إمام بعد المحكمة الأولى إلّا عبد الله بن إباض وبعده حارث بن يزيد الإبـاضي. (راجـع الفرق بـين الفرق ص ١٠٥ والتعريفات ص ٥٥).

(٦) راجـع في شـأن هذه الفـرقة. (الفـرق بين الفـرق ص ٢٧٩ والتبصـير ص ٨٣ ومقـالات الإسـلاميـين ١ : ١٧٠).

(٧) يزيد بن أنيسـة. وفي المحدثـين من اسمه زيـد بن أبـي أنيسة، لـه ترجمـة في ميزان الاعتـدال للذهبـي بـرقم ٢٩٩٠ وقد يختلط بهـذا على بعض النـاس. كان يـزيد من البصـرة ثم انتقل إلى جُـورَ من أرض فارس وكان على رأي الإباضيـة من الخوارج ثم خـرج عن قول جميـع الأمـة بقولـه إن شريعـة الإسلام تنسخ في آخر الزمان برسول من العجم ينزل عليه كتاب وأتباعه هم الصابئون المذكورون في القـرآن. (راجـع الفرق بين الفرق ص ٢٧٩ والتعريفات ص ١٧٤).

المذكورة في القرآن. وليست هي الصابئة الموجودة بحران[1]، وواسط[2].

وتولى يزيد من شهد لمحمد المصطفى عليه الصلاة والسلام من أهل الكتاب بالنبوة وإن لم يدخل في دينه وقال إن أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفار مشركون. وكل ذنب صغير أو كبير، فهو شرك.

٨ ـ الصُّفْرِيَّة[3] الزِّيَادِيَّة

أصحاب زياد بن الأصفر. خالفوا الأزارقة، والنجدات، والإباضية في أمور منها: إنهم لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد. ولم يسقطوا الرجم، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار. وقالوا: التقية جائزة في القول دون العمل. وقالوا: ما كان من الأعمال عليه حدّ واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمه به الحد كالزنا، والسرقة، والقذف. فيسمى زانياً، سارقاً، قاذفاً، لا كافراً مشركاً.

وما كان من الكبائر مما ليس فيه حد لعظم قدره مثل ترك الصلاة، والفرار من الزحف، فإنه يكفر بذلك. ونقل عن الضحاك[4] منهم أنه جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم في دار التقية دون دار العلانية. ورأى زياد بن الأصفر جميع الصدقات سهماً واحداً في حال التقية. ويحكى عنه أنه قال: نحن مؤمنون عند أنفسنا، ولا ندري لعلنا خرجنا من الإيمان عند الله. وقال: الشرك شركان: شرك هو طاعة الشيطان، وشرك هو عبادة الأوثان. والكفر كفران: كفر بإنكار النعمة، وكفر

---

(١) حران: اسم مدينة مشهورة على طريق الموصل والشام، كانت منازل الصابئة وهم الحرّانيون. (معجم البلدان ٢ : ٢٣٥).

(٢) واسط: اسم قرية بنواحي الموصل بين مرقة وعين الرصد وهي غير واسط الحجاج. (معجم البلدان ٥ : ٣٤٧).

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٩٠ والتبصير ص ٣١ ومقالات الإسلاميين). والصفرية هم قوم من الحرورية.

(٤) هو الضحاك بن قيس الخارجي الشيباني.

بإنكار الربوبية. والبراءة براءتان: براءة من أهل الحدود سُنّة، وبراءة من أهل الجحود فريضة(١).

* * *

ولنختتم المذاهب بذكر تتمة رجال الخوارج:

من المتقدمين: عكرمة، وأبو هارون العبدي، وأبو الشعثناء(٢)، وإسماعيل بن سميع.

وَمن المتأخرين: اليمان بن رباب: ثعلبي، ثم بيهسي. وعبد الله بن يزيد، ومحمد بن حرب، ويحيى بن كامل: إباضية.

ومن شعرائهم: عمران بن حطان، وحبيب(٣) بن مرة صاحب الضحاك بن قيس. ومنهم أيضاً: جهم بن صفوان، وأبو مروان غيلان بن مسلم، وَمحمد بن عيسى برغوث، وأبو الحسين كلثوم بن حبيب المهلبي. وأبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري، وعلي بن حرملة، وصالح بن قبة بن صبيح بن عمرو، ومويس بن عمران البصري، وأبو عبد الله بن مسلمة، وأبو عبد الرحمن بن مسلمة، والفضل بن عيسى الرقاشي، وأبو زكريا يحيى بن أصفح، وأبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن الحسن الخالدي، ومحمد بن صدقة، وأبو الحسين علي بن زيد الإباضي، وأبو عبد الله محمد بن كرام، وكلثوم بن حبيب المرادي البصري.

---

(١) في الفرق بين الفرق أن الصفرية صارت ثلاث فرق:
- فرقة تزعم أن صاحب كل ذنب مشرك كما قالت الأزارقة.
- والثانية تزعم أن اسم الكفر واقع على صاحب ذنب ليس فيه حد، والمحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر.
- والثالثة تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حدّه الوالي على ذنبه.

(٢) أبو الشعثاء: هو جابر بن زيد الأزدي تلميذ ابن عباس توفي سنة ٩٣هـ. (راجع تاريخ الإسلام للذهبي ص ٤٦ وابن كثير ٩: ٩٣).

(٣) في نسخة: حبيب بن حدرة. وحبيب بن حدرة هو مولى لبني هلال بن عامر ومن شعراء الخوارج. (راجع الطبري ٧: ٢٦٨ و٩: ٦٥).

والـذين اعتزلـوا إلى جانب فلم يكـونوا مـع علي رضي الله عنـه في حروبـه، ولا مـع خصومه، وقالوا: لا نـدخل في غمـار الفتنة بين الصحـابة رضي الله عنهم: عبـد الله بن عمر[1]، وسعـد[2] بن أبـي وقاص، ومحمـد[3] بن مسلمة الأنصـاري، وأسامة[4] بن زيد بن حارثة الكلبـي، مولى رسول الله ﷺ.

وقال قيس[5] بن أبـي حازم: كنت مـع علي رضي الله عنه في جميـع أحوالـه وحروبه حتى قال في يوم صفين: «انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقـول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسـوله» فعـرفت أي شيء كان يعتقـد في الجماعة، فاعتزلت عنه.

الفصل الخامس

المـرجـئـة[6]

الإرجاء على معنيين:

أحدهما: بمعنى التأخير كما في قولـه تعالى: ﴿قَـالُوا أَرْجِـهْ وَأَخَاهُ﴾[7]، أي أمهله وأخرْه.

والثاني: إعطاء الرجاء.

---

(١) هو عبد الله بن عمـر بن الخطاب القرشي العدوي المتـوفى سنة ٧٣هـ. (راجـع تـرجمته في أسـد الغابـة ٣:٢٢٧).

(٢) هو سعد بن مالك، وهوسعد بن أبـي وقاص أسلم قبل أن تفرض الصلاة وهـوأحد الـذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة توفي سنة ٥٥هـ. (راجـع ترجمته في أسد الغابة ٢: ٢٩٠ والعقد الفريد ص ٥٢).

(٣) هو محمد بن مسلمة الأنصاري الأوسي كـان صاحب العمـال أيام عمـر توفي سنـة ٤٦هـ. (راجـع أسد الغابة ٤: ٣٣٠).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) هو قيس بن أبـي حازم الأحمسي البجلي. بصري. كان ثقة كثير العبادة. (راجع لسان الميزان ٢: ١٦١ وابن الأثير ٣: ١٥٢).

(٦) راجـع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ١٣٩ والتبصير ص ٥٩ ومقالات الإسلاميـين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ١: ١٩٧).

(٧) سورة الأعراف: الآية ١١١.

أما إطلاق اسم المرجئة عَلَى الجماعة بالمعنى الأول فصحيح. لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد.

وأما بالمعنى الثاني فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار[1]. فعلى هذا: المرجئة، والوعيدية فرقتان متقابلتان.

وقيل الإرجاء: تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا المرجئة وَالشيعة فرقتان متقابلتان:

والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. ومحمد بن شبيب، والصالحي، والخالدي من مرجئة القدرية. وكذلك الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء، وَنحن إنما نعد مقالات المرجئة الخالصة منهم.

١ ــ اليُونُسيَّة[2]

أصحاب يونس[3] بن عون النميري، زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله،

---

(١) روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لعنت المرجئة على لسان سبعين نبياً» قيل: من المرجئة يا رسول الله؟ قال: «الذين يقولون الإيمان كلام» يعني الذين زعموا أن الإيمان هو الإقرار وحده دون غيره. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٢).

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ والتبصير ص ٦٠ والمقالات ١ :١٩٨).

(٣) يونس بن عون النميري وأتباعه اليونسية، وهم غير اليونسية أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي، الذين يزعمون أن النصف الأعلى لله مجوف والأدنى مصمت. وهؤلاء من الإمامية. أما أتباع ابن عون فمن المرجئة. وابن عون كان يزعم أن الإيمان في القلب واللسان، وأنه هو المعرفة بالله تعالى، والمحبة والخضوع له بالقلب، والإقرار باللسان أنه واحد ليس كمثله شيء، ما لم تقم حجة الرسل عليهم السلام، فإن قامت عليهم [لزمهم] التصديق لهم ومعرفة ما جاء من عندهم في الجملة من الإيمان، وليست معرفة تفصيل ما جاء من عندهم إيماناً ولا من جملته. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ والتبصير ص ٧١ والاعتقادات ص ٧٤).

والخضوع له، وترك الاستكبار عليه، والمحبة بالقلب. فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ولا يضر تركها حقيقة الإيمان، ولا يعذب على ذلك إلا إذا كان الإيمان خالصاً، واليقين صادقاً.

وَزعم أن إبليس كان عارفاً بالله وحده، غير أنه كفر باستكباره عليه، ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾[1] قال: وَمن تمكن في قلبه الخضوع لله، وَالمحبة له عَلَى خلوص وَيقين لم يخالفه في معصية، وَإن صدرت منه معصية فلا تضره بيقينه وَإخلاصه. وَالمؤمن إنما يدخل الجنة بإخلاصه وَمحبته، لا بعمله وطاعته.

٢ ـ العُبَيْدِيَّة

أصحاب عبيد المكتئب[2]. حكى عنه أنه قال: ما دون الشرك مغفور لا محالة، وإن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف من الآثام واجترح من الشيئات. وحكى اليمان عن عبيد المكتئب وأصحابه أنهم قالوا: إن علم الله تعالى لم يزل شيئاً غيره. وإن كلامه لم يزل شيئاً غيره. وكذلك دين الله لم يزل شيئاً غيره. وزعم أن الله ــ تعالى عن قولهم ــ على صورة إنسان، وحمل عليه قوله ﷺ: «إنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمـٰنِ».

٣ ـ الغَسَّانيَّة[3]

أصحاب غسان[4] الكوفي. زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله،

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٤.

(٢) في «الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ١٨٧» أنه عبيد المكبت. وفي «نسخة»: عبيد المكتب. وفي تهذيب التهذيب ٧: ٧٤: «هو عبيد بن مهران المكتب الكوفي»، روى عن مجاهد والشعبي وغيرهما. قال أبو حاتم: ثقة صالح الحديث. وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث وروى عنه السفيانان وفضيل وغيرهم.

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ والتبصير ص ٦٠).

(٤) هو غسان الكوفي المرجىء. وليس هو غسان بن أبان المحدث كما وهم بعضهم فإن ابن أبان يمامي وذاك كوفي. وقد زعم في كتابه أن قوله في هذا الكتاب أن الإيمان يزيد ولا ينقص كقول أبي حنيفة فيه وهذا غلط منه عليه لأن أبا حنيفة قال: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله وبما جاء من الله تعالى ورسله في الجملة دون التفصيل وأنه لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه، وغسان قد قال بأنه يزيد ولا ينقص. (راجع ميزان الاعتدال ٢: ٣٢١ والفرق بين الفرق ص ١٤١).

والإقـرار بما أنـزل الله، وبما جـاء به الـرسول في الجملة دون التفصيـل. والإيمـان لا يزيد ولا ينقص. وزعم أن قائلاً لو قال: أعلم أن الله تعالى قد حرم أكل الخنزير، ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه: هذه الشاة أم غيرها؟ كان مؤمناً. ولـو قال: أعلم أن الله تعـالى فـرض الحج إلى الكعبـة، غيـر أني لا أدري أين الكعبـة؟ ولعلها بالهند؛ كان مؤمناً. ومقصـوده أن أمثال هـذه الاعتقادات أمـور وراء الإيمان، لا أنـه كان شاكاً في هذه الأمور، فإن عـاقلاً لا يستجيـز من عقله أن يشك في أن الكعبـة: إلى أي جهة هي؟ وأن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر.

ومن العجيب أن غسـان كان يحكي عن أبـي حنيفـة رحمه الله مثـل مذهبـه، وَيعـده من المرجئـة، ولعله كذب كـذلك عليـه. لعمـري! كـان يقـال لأبـي حنيفـة وأصحابه مرجئة السنّة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئـة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان. وَالرجل مـع تخريجه في العمل كيف يفتي بتـرك العمل! وله سبب آخر، وهو أنه كَان يخـالف القدريـة، والمعتزلـة الذين ظهـروا في الصدر الأول. وَالمعتزلـة كانـوا يلقبون كـل من خالفهم في القـدر مرجئاً، وَكذلـك الوعيدية من الخوارج. فَلاَ يبعد أَن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة وَالخـوارج، وَالله أعلم.

٤ ـ الـثـوْبـانـيَّـة(١)

أصحاب أبـي ثوبان المرجىء، الذين زعموا أن الإيمان هو المعـرفة وَالإقـرار بالله تعالى، وَبرسله عليهم الصلاة والسلام، وَبكل ما لا يجوز في العقـل أن يفعله، وَما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان، وأخر العمل كله عن الإيمان(٢).

---

(١) راجـع في شـأن هذه الفـرقة. (الفـرق بين الفـرق ص ٢٠٤ والتبصيـر ص ٦١ ومقـالات الإسـلاميـين ١: ١٩٩).

(٢) فـارقوا اليـونسية والغسـانية بـإيجابهم في العقـل شيئاً قبـل ورود الشرع بـوجوبـه. (الفـرق بـين الفـرق ص ٢٠٤).

وَمن القائلين بمقالة أبي ثوبان هذا: أبو مروَان غيلان[1] بن مروَان الدمشقي، وأبو شمر[2]، وَمويس[3] بن عمران، وَالفضل الرقاشي، وَمحمد[4] بن شبيب، وَالعتابي، وصالح قبة[5].

وَكان غيلان يقدّر بالقدر خيره وشره من العبد، وَفي الإمامة أنها تصلح في غير قريش، وَكل من كان قائماً بالكتاب وَالسنة كان مستحقاً لها، أو أنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. وَالعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش. وبهذا دفعت الأنصار عن قولهم: منا أمير وَمنكم أمير. فقد جمع غيلان خصالاً ثلاثاً: القدر، والإرجاء، والخروج.

والجماعة التي عددناهم اتفقوا على أن الله تعالى لو عفا عن عاص في القيامة، عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله. وإن أخرج من النار واحداً، أخرج من هو في مثل حاله. ومن العجب أنهم لم يجزموا القول بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون من النار لا محالة.

ويحكى عن مقاتل بن سليمان: أن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان. وأنه لا يدخل النار مؤمن. والصحيح من النقل عنه: أن المؤمن العاصي ربه يعذب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم، يصيبه لفح النار وحرها

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) قال عبد القاهر البغدادي ص ٢٠٦: «قال أبو شمر: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، وبما جاء من عنده مما اجتمعت عليه الأمّة كالصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ووطء المحارم ونحو ذلك وما عرف بالعقل من عدل الإيمان وتوحيده ونفي التشبيه». وأبو شمر جمع بين الإرجاء والقدر من أصحاب النظام، وهو رأس الشمرية.

(٣) في «نسخة»: موسى بن عمران.

(٤) محمد بن شبيب الدمشقي، وهو غير محمد بن شبيب الزهراني البصري الذي روى عن الشعبي والحسن فإنه محدث ثقة. أما الدمشقي فهو من أصحاب النظام وممن جمع بين الإرجاء والقدر. (راجع تهذيب التهذيب ٩: ٢١٨).

(٥) صالح قبة: يظهر أنه صالح بن محمد الترمذي وكان مرجئاً جهمياً. (راجع الميزان ١: ٤٥٩).

ولهيبها. فيتألم بذلك عَلَى قدر معصيته ثم يدخل الجنة، ومَثّل ذلك بالحبة عَلَى المقلاة المؤججة بالنار.

ونقل عن بشر بن غياث المريسي[1] أنه قال: إذا دخل أصحاب الكبائر النار فإنهم سيخرجون عنها بعد أن يعذبوا بذنوبهم. وأما التخليد فيها فمحال، وليس بعدل.

وقيل إن أول من قال بالإرجاء: الحسن[2] بن محمد بن عليّ بن أبي طالب، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار. إلا أنه ما أخر العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة اليونسية، والعبيديّة، لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر إذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها.

٥ ــ التُّومنيّة[3]

أصحاب[4] أبي معاذ التومني، زعم أن الإيمان هو ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها كفر، وكذلك لو ترك خصلة واحدة منها كفر، ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان، ولا بعض إيمان، وكل معصية كبيرة أو صغيرة لم يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق، ولكن يقال فَسَقَ وَعَصَى، قال: وتلك الخصال هي المعرفة والتصديق والمحبة، والإخلاص، والإقرار بما جاء به الرسول، قال: ومن ترك الصلاة والصيام مستحلاً كفر، ومن

---

(١) في حديثه عن المريسيّة قال عبد القاهر البغدادي ص ٢٠٤: «هؤلاء مرجئة بغداد من أتباع بشر المريسي وكان في الفقه على رأي أبي يوسف القاضي، غير أنه لما أظهر قوله بخلق القرآن هجره أبو يوسف وضلّلته الصفاتيّة في ذلك. ولما وافق الصفاتية ــ في القول بأن الله تعالى خالق أكساب العباد، وفي أن الاستطاعة مع الفعل ــ أكفرته المعتزلة في ذلك فصار مهجور الصفاتية والمعتزلة معاً.

(٢) الحسن بن محمد بن الحنفية الهاشمي العلوي. روي أنه صنّف كتاباً في الإرجاء ثم ندم عليه، وكان من عقلاء قومه وعلمائهم. توفي سنة ١٠١هـ وقيل سنة ٩٥هـ. (الشذرات ١: ١٢١).

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ والتبصير ص ٦١ ومقالات الإسلاميين ١: ٢٠٤).

(٤) هم فرقة من المرجئة. (راجع اللباب ١: ١٨٧).

تركهما عَلَى نية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر، لا من أجل القتل واللطم، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض.

وإلى هذا المذهب ميل ابن الراوندي، وبشر المريسي، قالا: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان جميعاً، والكفر هو الجحود والإنكار، والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه ولكنه علامة الكفر.

٦ ـ الصالحية

أصحاب صالح(١) بن عمر الصالحي، والصالحيْ، ومحمد بن شبيب، وأبو شكر، وغيلان؛ كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء، ونحن وإن شرطنا أن نورد مذاهب المرجئة الخالصة إلا أنه بدا لنا في هؤلاء، لانفرادهم عن المرجئة بأشياء.

فأما الصالحي فقال: الإيمان هو المعرفة بالله تعالى عَلَى الإطلاق، وهو أن للعالم صانعاً فقط، والكفر هو الجهل به عَلَى الإطلاق، قال: وقول القائل: ثالث ثلاثة، ليس بكفر لكنه لا يظهر إلا من كافر، وزعم أن معرفة الله تعالى هي المحبة والخضوع له. ويصح ذلك مع حجة الرسول، ويصح في العقل أن يؤمن بالله، ولا يؤمن برسوله، غير أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد قال: «مَنْ لاَ يُؤْمِنُ بِي فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ بِاللَّهِ تَعَالَى» وزعم أن الصلاة ليست بعبادة الله تعالى، وأنه لا عبادة له إلا الإيمان به، وهو معرفته؛ وهو خصلة واحدة لا يزيد ولا ينقص، وكذلك الكفر خصلة واحدة لا يزيد ولا ينقص.

وأما أبو شمر المرجىء القدري؛ فإنه زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله عز وجل، والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة، والإقرار بما جاؤوا به من عند الله غير داخل في

---

(١) في «الفرق بين الفرق»، أنه من شيوخ المعتزلة وهو من الواقفية في وعيد مرتكبي الكبائر وقد أجاز من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة.

الإيمان الأصلي، وليست كل خصلة من خصال الإيمان إيماناً ولا بعض إيمان، فإذا اجتمعت كانت كلها إيماناً، وشرط في خصال الإيمان معرفة العدل، يريد به القدر خيره وشره من العبد من غير أن يضاف إلى الباري تعالى منه شيء.

* * *

وأما غيلان بن مروان من القدرية المرجئة، فإنه زعم أن الإيمان هو المعرفة الثانية بالله تعالى، والمحبة والخضوع له، والإقرار بما جاء به الرسول، وبما جاء من عند الله، والمعرفة الأولى فطرية ضرورية. فالمعرفة عَلَى أصله نوعان: فطرية، وهي علمه بأن للعالم صانعاً، ولنفسه خالقاً، وهذه المعرفة لا تسمى إيْماناً، إنما الإيمان هو المعرفة الثانية المكتسبة.

تتمة رجال المرجئة كما نقل:

الحسن بن محمد بن عليّ بن أبي طالب، وسعيد[1] بن جبير، وطلق[2] بن حبيب، وعمرو[3] بن مرة، ومحارب[4] بن زياد، ومقاتل[5] بن سليمان، وذر[6]،

---

(١) هو سعيد بن جبير الأسدي بالولاء الكوفي أبو عبد الله: تابعي. كان أعلمهم على الإطلاق، أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر. كان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه، قال: أتسألونني وفيكم ابن دهماء؟ يعني سعيداً. ولما خرج عبد الرحمن بن محمد الأشعث على عبد الملك بن مروان كان سعيد معه إلى أن قتل عبد الرحمن فذهب سعيد إلى مكة فقبض عليه واليها (خالد القسري) وأرسله إلى الحجاج فقتله بواسط. توفي سنة ٩٥هـ/٧١٤م. (راجع الأعلام ٣: ٩٣).

(٢) طلق بن حبيب العنزي: من التابعين، صدوق في الحديث، كان يرى الأرجاء. ذكر فيمن مات بين التسعين والمائة. (تهذيب التهذيب ٥: ٣١).

(٣) هو عمرو بن مرّة المرادي الكوفي الأعمى. كان ثقة، دخل في الأرجاء فتهافت الناس فيه. توفي سنة ١١٨هـ. (تهذيب التهذيب ٨: ١٠٢).

(٤) والصحيح محارب بن دثار، وهو أبو المطرّف: قاضي الكوفة. كان فقيهاً فاضلاً. ولي القضاء لخالد بن عبد الله القسري. كان من المرجئة في علي وعثمان. وله في ذلك شعر. توفي سنة ١١٦هـ/٧٣٤م. (راجع تهذيب التهذيب ١٠: ٤٩ والجرح والتعديل: القسم الأول من الجزء الرابع ص ٤١٦).

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) هو ذر بن عبد الله بن زرارة المرهبي الهمذاني الكوفي. كان مرجئاً ومن عباد أهل الكوفة ويقصّ. قتله الحجاج سنة ٨٠هـ. (راجع تهذيب التهذيب ٣: ٢١٨).

وعمــرو[1] بن ذر، وحمـاد[2] بن أبي سليمــان، وأبـو حنيفــة، وأبـو يــوسف[3]، ومحمد بن الحسن، وقديد[4] بن جعفر.

وهؤلاء كلهم أئمة الحديث، لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة ولم يحكمـوا بتخليدهم في النار خلافاً للخوارج والقدرية.

الفصل السادس

الشيعة

الشيعة الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وَإهماله، وَلا تفويضه إلى العامة وَإرساله.

يجمعهم القول بوجوب التعيين وَالتنصيص، وَثبوت عصمة الأنبياء وَالأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر. وَالقول بالتولي وَالتبري قولاً، وَفعلاً، وَعقداً، إلا في حال التقية ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك، وَلهم في تعدية الإمام كلام وخلاف كثير، وعند كل تعدية وَتوقف: مقالة، وَمذهب، وَخبط.

---

(١) هو عمر بن ذر بن عبد الله بن زرارة الهمذاني الكوفي. كان يرى الأرجاء. توفي سنة ١٥٣هـ. (راجع تهذيب التهذيب ٧: ٤٤٤).

(٢) هو فقيه الكوفة كان يرمى بالأرجاء. كان جواداً كريماً. لا يقول بخلق القرآن. توفي سنة ١٢٠هـ. (تهذيب التهذيب ٣: ١٦).

(٣) هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي صاحب أبي حنيفة توفي سنة ١٨٢هـ. (راجع ابن خلكان ٢: ٤٠٠).

(٤) كان فقيهاً من أصحاب الرأي. أخذ عن أبي حنيفة وله يد في علم الكلام. (راجع الجواهر المضيئة ١: ٤١٣).

وَهم خمس فرق: كيسانية، وَزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وَبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وَبعضهم إلى السنّة، وَبعضهم إلى التشبيه.

١ ـ الكَيْسَانِيَّة[١]

أصحاب كيسان[٢]، مولى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرم الله وَجهه، وَقيل تلمذ للسيد محمد[٣] بن الحنفية رضي الله عنه، يعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده وَدرجته، من إحاطته بالعلوم كلها، وَاقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل وَالباطن، وَعلم الآفاق، وَالأنفس.

وَيجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام وَالزكاة وَالحج، وَغير ذلك على رجال، فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وَحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بالقيامة، وَحمل بعضهم على القول بالتناسخ وَالحلول، وَالرجعة بعد الموت. فمن مقتصر على واحد معتقد أنه لا يموت، وَلَا يجوز أن يموت حتى يرجع، ومن معتقد حقيقة الإمامة إلى غيره، ثم متحسر عليه، متحير فيه، ومن مدّع حكم الإمامة وَليس من الشجرة.

وكلهم حيارى متقطعون، ومن اعتقد أن الدين طاعة رجل ولا رجل له فلا دين له نعوذ بالله من الْحيرة والحور بعد الكور[٤]، رب اهدنا السبيل.

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٣٨ ونسبها إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي ومروج الذهب ٣: ٨٧ ومقالات الإسلاميين ١: ٨٩ وجعلها أحدى عشرة فرقة).

(٢) زعم بعضهم أن «المختار» كان يقال له كيسان.

(٣) تقدمت ترجمته. توفي سنة ٨١هـ.

(٤) نعوذ بالله من الحور بعد الكور، الحور: النقصان والرجوع، والكور: الزيادة، أخذ من كور العمامة. وقيل: الرجوع بعد الاستقامة والنقصان بعد الزيادة. وروي عن النبي ﷺ أنه كان يتعوذ من الحور بعد الكور أي من النقصان بعد الزيادة.

(أ) **المختارية**: أصحاب المختار[1] بن أبي عبيد الثقفي، كان خارجياً، ثم صار زبيرياً، ثم صار شيعياً وكيسانياً. قال بإمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنهما. وقيل لا، بل بعد الحسن والحسين رضي الله عنهما، وكان يدعو الناس إليه، وكان يظهر أنه من رجاله ودعاته، ويذكر علوماً مزخرفة بترهاته ينوطها به.

ولما وقف محمد بن الحنفية على ذلك تبرأ منه، وأظهر لأصحابه أنه إنما نمس[2] على الخلق ذلك ليتمشى أمره، ويجتمع الناس عليه.

وإنما انتظم له ما انتظم بأمرين: أحدهما انتسابه إلى محمد بن الحنفية علماً ودعوة. والثاني: قيامه بثأر الحسين بن عليّ رضي الله عنهما، واشتغاله ليلاً ونهاراً بقتال الظلمة الذين اجتمعوا على قتل الحسين.

فمن مذهب المختار: أنه يجوز البداء[3] على الله تعالى، والبداء له معاني: البداء في العلم وهو أنه يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد.

---

(1) هو المختار بن أبي عبيد بن مسعود بن عمرو الثقفي: الذي خرج يطلب بثأر الحسين بن علي، وهو الذي جهّز الجيش لحرب عبيد الله بن زياد بقيادة إبراهيم بن الأشتر النخعي فكانت بينهم موقعة عظيمة قتل فيها ابن مرجانة عبيد الله بن زياد. كان ذلك في عهد عبد الملك بن مروان. وفي سنة ٦٧هـ. سار مصعب بن الزبير منزل حروراء والتقى بالمختار فكانت بينهم معركة قتل فيها المختار سنة ٦٧هـ. (راجع مروج الذهب ٣: ١٠٤ وأسد الغابة ٤: ٣٣٦ ولسان الميزان ٦: ٦).

(2) نمس: من الناموس. والناموس ما ينمس به الرجل من الاحتيال. والناموس المكر والخداع. والتنميس: التلبيس.

(3) السبب الذي جوّزت الكيسانية البداء على الله تعالى أن مصعب بن الزبير بعث إليه عسكراً قوياً فبعث المختار إلى قتالهم أحمد بن شميط مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم أوحي إلي أن الظفر يكون لكم فهزم ابن شميط فيمن كان معه، فعاد إليه فقال: أين الظفر الذي وعدتنا؟ فقال له المختار: هكذا كان قد وعدني ثم بدا فإنه سبحانه وتعالى قد قال: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب. والبداء ظهور الرأي بعد إن لم يكن. والبدائية هم الذين جوّزوا البداء على الله عز وجل بأن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، وهذا باطل لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغيّر والتبدل فيه محالاً تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. (التبصير ص ٢٠ والتعريفات ص ٢٩ وتفسير الرازي ٥: ٢١٦).

والبداء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم.

والبداء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك؛ ومن لم يجوّز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة.

وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء، لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام. فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله، جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم.

وكان لا يفرق بين النسخ والبداء، قال: إذا جاز النسخ في الأحكام، جاز البداء في الأخبار.

وقد قيل: إن السيد محمد بن الحنفية تبرأ من المختار حين وصل إليه أنه قد لبس على الناس أنه من دعاته ورجاله، وتبرأ من الضلالات التي ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة، والمخاريق المموّهة.

فمن مخاريقه: أنه كان عنده كرسي[1] قديم قد غشاه بالديباج، وزينه بأنواع الزينة وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه، وهو عندنا بمنزلة

---

(١) قال ابن الأثير (٤: ١٠٠) في قصة الكرسي هذه: «قال الطفيل بن جعدة: أضقنا إضاقة شديدة فخرجت يوماً فإذا جار لي زيات عنده كرسي ركبه الوسخ فقلت في نفسي: لو قلت للمختار في هذا شيئاً. فأخذته من الزيات وغسلته فخرج عود نضار قد شرب الدهن وهو أبيض، فقلت للمختار: إني كنت أكتمك شيئاً وقد بدا لي أن أذكره لك. إن أبي جعدة كان يجلس على كرسي عندنا ويروي أن فيه أثراً من عليّ. قال: سبحان الله، أخرّته إلى هذا الوقت؟ إبعث به. فأحضرته عنده وقد غشي فأمر لي بإثني عشر ألفاً. ثم دعا الصلاة جامعة، فاجتمع الناس فقال المختار إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلّا وهو كائن في هذه الأمة مثله، وإن كان في بني إسرائيل التابوت وإن هذا فينا مثل التابوت فكشفوا عنه وقامت السبئية فكبروا ثم لم يلبثوا أن أرسل المختار الجند لقتال ابن زياد وخرج بالكرسي على بغل وقد غشي فقتل أهل الشام مقتلة عظيمة فزادهم ذلك فتنة وقد قال أعشى همدان:

شهدت عليكم إنكم سبئية ... وإني بكم يا شرطة الشرك عارف
فأقسم ما كرسيّكم بسكينةٍ ... وإن كان قد لفّت عليه اللفائف»

التـابوت لبني إسـرائيل، وكـان إذا حارب خصومه يضعـه في براح الصف ويقـول: قـاتلوا ولكم الـظفـر والنصـرة، وهـذا الكـرسي محله فيكم محـل التـابـوت في بني إسرائيل، وفيه السكينة والبقيـة، والملائكـة من فوقكم ينـزلون مـدداً لكم، وحديث الحمامات البيض التي ظهرت في الهواء، وقد أخبرهم قبل ذلك بأن الملائكـة تنزل على صـورة الحمـامـات البيض، معـروف. والأسجـاع[1] التي ألفهـا أبـرد تـأليف مشهورة.

وإنمـا حمله على الانتساب إلى محمـد بن الحنفية حسن اعتقـاد الناس فيـه، وامتلاء القلوب بمحبته، والسيد محمد بن الحنفية، كان كثير العلم غزيـر المعرفـة، وقّـاد الفكر، مصيب الخـاطر في العـواقب، قد أخبـره أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنـه عن أحوال المـلاحم وأطلعه على مـدارج المعالم، وقـد اختار العـزلـة، فـآثـر الخمول على الشهرة، وَقد قيل إنه كان مستودعاً علم الإمـامة حتى سلم الأمـانة إلى أهلها، وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها.

وكان السيد[2] الْحِمْيَرِيّ، وكُثَيِّرُ[3] عزة الشاعر من شيعته. قال كثير فيه:

---

(1) تحـدث ابن الأثير (٤: ٧٣ و١٠٨) عن هـذه الأسجاع فقـال: «خرج المختـار وأصحابـه معهم الكرسي يحملونه على بغل أشهب وهم يدعون الله بالنصر، فلما رآهم المختار قال: أمـا وربّ المرسـلات عرفـا، لتقتلن بعدُ صفاً صفّـا، وبعد ألف قـاسطين ألفـا. ولما سجن كـان يقول: أمـا وربّ البحار، والنخـل والأشجار، والمهامة والقفار، والملائكة الأبرار، والمصطفين الأخيار، لأقتلنّ كل جبّار، بكل لونٍ خطّار، ومهنّـدٍ بتّار، بجمـوع الأنصار، ليس بمثـل أغمـار، ولا بغـرار أشـرار، حتى إذا أقمت عمـود الـدين، وزايلت شعب صدع المسلمين، وشفيت غليل صدور المؤمنين، وأدركت ثأر النبيّين، لم يكبر علـيّ زوال الدنيا ولم أحفل بالموت إذا أتى».

(2) السيد الحميري: هو إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميري. أبو هـاشم أو أبو عـامر. شاعر إمامي متقدم. كان أبو عبيدة يقول: أشعر المحدثـين السيد الحميـري وبشّار. كـان يتعصّب لبني هاشم وأكثر شعره في مدحهم. توفي سنة ١٧٣هـ/٧٨٩م. (راجـع الأغاني تحقيق عبد الأمير علي مهنـا دار الكتب العلمية ٧: ٢٤٨).

(3) هو أبو صخر عبد الرحمن الخزاعي الشاعر المشهور أحد عشّـاق العرب، وهـو صاحب عـزّة بنت حميل. توفي سنة ١٠٥هـ. (راجـع الأغاني تحقيق عبد الأمير علي مهنا ٩: ٥).

أَلَا إِنَّ الأَئِـمَّـةَ مِـنْ قُـرَيْشٍ وُلَاةَ الْـحَـقِّ أَرْبَـعَـةٌ سَـوَاءُ
عَـلِيٌّ وَالثَّـلَاثَـةُ[1] مِنْ بَنِيـهِ هُمُ الأَسْبَـاطُ لَيْسَ بِهِـمْ خَفَـاءُ
فَسِبْطٌ سِـبْطُ[2] إِيمَـانٍ وَبِـرٍّ وَسِبْطٌ[3] غَـيَّـبَـتْـهُ كَـرْبَـلَاءُ
وَسِبْطٌ[4] لَا يَـذُوقُ المَوْتَ حَتَّى يَقُـودَ الخَيْـلَ يَقْـدُمُـهُ الـلِّوَاءُ
تَـغَيَّـبَ لَا يُـرَى فِيهِمْ زَمَـانـاً بِـرَضْـوَى[5] عِنْـدَهُ عَسَـلٌ وَمَـاءُ

وكان السيد الحميري أيضاً يعتقد فيه أنه لم يمت، وأنه في جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نَضَّاختان تجريان بماء وعسل، وأنه يعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهذا هو أول حكم بالغيبة، والعودة بعد الغيبة حكم به الشيعة.

ثم اختلفت الكيسانية بعد انتقال محمد بن الحنفية في سوق الإمامة، وصار كل اختلاف مذهباً.

* * *

(ب) **الهاشمية**: أتباع أبي هاشم[6] بن محمد بن الحنفية، قالوا بانتقال محمد بن الحنفية إلى رحمة الله ورضوانه، وانتقال الإمامة منه إلى ابنه أبي هاشم، قالوا: فإنه أفضى إليه أسرار العلوم، وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر عَلَى الباطن. قالوا: إن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً. ولكل مثال في هذا العالم

(١) الثلاثة من بنيه، يعني بهم: محمد بن الحنفية، والحسن، والحسين.
(٢) يعني بسبط الإيمان الحسن بن علي.
(٣) السبط الذي غيبته كربلاء يعني به الحسين بن علي وقد قتل في كربلاء بالعراق.
(٤) السبط الذي لا يذوق الموت (وفي رواية: لا تراه العين) هو محمد بن الحنفية.
(٥) رضوى: جبل عند ينبع لجهينة بينه وبين الحوراء، والحوراء: فرضة من فرض البحر ترفأ إليها السفن مصر وهو الجبل الذي يزعم الكيسانية أن محمد بن الحنفية مقيم به. وجبل رضوى على مسيرة يوم من ينبع إلى المدينة. (معجم البلدان ٣: ٥١).
(٦) تقدمت ترجمته.

حقيقــة في ذلـك العــالم. والمنتشـر في الآفــاق من الحكم والأسـرار يجتمـع في الشخص الإنساني، وهو العلم الـذي استأثـر عليّ رضي الله عنه بـه ابنه محمـد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبـي هاشم، وكل من اجتمـع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً.

واختلف بعد أبـي هاشم شيعته خمس فرق:

١ ـ فرقة قـالت: إن أبا هـاشم مات منصـرفاً من الشـام بأرض الشـراة[1]، وأوصى إلى محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس، وأنجرت في أولاده الـوصية حتى صارت الخلافة إلى بني العباس، قالوا: ولهم في الخلافة حق لاتصال النسب، وقد توفي رسول الله ﷺ وعمه العباس أولى بالوراثة.

٢ ـ وفرقة قـالت: إن الإمامـة بعد مـوت أبـي هاشم لابن أخيـه الحسن بن عليّ بن محمد بن الحنفية.

٣ ـ وفـرقة قـالت: لا، بل إن أبـا هاشم أوصى إلى أخيـه عليّ بن محمد، وعليّ أوصى إلى ابنـه الحسن، فـالإمـامـة عنـدهم في بني الحنفيـة لا تخـرج إلى غيرهم.

٤ ـ وفرقة قـالت: إن أبا هـاشم أوصى إلى عبد الله بن عمـرو بن الكندي، وإن الإمامة خـرجت من أبـي هاشم إلى عبـد الله، وتحوّلت روح أبـي هـاشم إليه. والرجل مـا كان يـرجـع إلى علم وديانـة، فاطلـع بعض القـوم عَلَى خيانتـه وكذبـه، فـأعرضـوا عنه، وقـالوا: بـإمـامـة عبـد الله[2] بن معـاويـة بن عبـد الله بن جعفـر بن أبـي طالب.

وكان من مذهـب عبـد الله: أن الأرواح تتناسـخ من شخص إلى شخص، وأن

---

(١) الشراة: صقـع بالشام بين دمشق ومدينة الرسول ﷺ ومن بعض نواحيه القرية المعـروفة بـالحميمة كـان يسكنها ولد علي بن عبد الله بن عباس أيام بني مروان.

(٢) تقدّمت ترجمته.

الثواب والعقاب في هذه الأشخاص، إما أشخاص بني آدم، وإما أشخاص الحيوانات قال: وروح الله تناسخت حتى وصلت إليه وحلت فيه، وادعى الإلهية والنبوة معاً، وأنه يعلم الغيب، فعبده الحمقى، وكفروا بالقيامة لاعتقادهم أن التناسخ يكون في الدنيا والثواب والعقاب في هذه الأشخاص، وتأول قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا﴾[1] الآية. عَلَى أن من وصل إلى الإمام وعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم، ووصل إلى الكمال والبلاغ.

وعنه نشأت: الخُرَّمِيَّة، والمُزْدكية بالعراق. وهلك عبد الله بخراسان، وافترقت أصحابه. فمنهم من قال إنه حي لم يمت ويرجع.

ومنهم من قال بل مات وتحولت روحه إلى إسحاق بن زيد الحارث الأنصاري، وهم الحارثية الذين يبيحون المحرمات، ويعيشون عيش من لا تكليف عليه.

وبين أصحاب عبد الله بن معاوية، وبين أصحاب محمد بن علي خلاف شديد في الإمامة. فإن كل واحد منهما يدعي الوصية من أبي هاشم إليه، ولم يثبت الوصية على قاعدة تعتمد.

(ج) **البَيَانِيَّة**:[2] أتباع بيان[3] بن سمعان التميمي. قالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه. وهو من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. قال: حل في عليّ جزء إلهي، واتحد بجسده، فيه كان يعلم الغيب، إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر. وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر. وبه قلع باب

---

(١) سورة المائدة: الآية ٩٣.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٣٦ والتبصير ص ٧٢ وشرح المواقف ٨:٣٥٨ واعتقادات فرق المسلمين ص ٥٧ وكامل ابن الأثير ٥:٨٢).

(٣) تقدمت ترجمته. ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة.

خيبر. وعن هذا قال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية، ولا بحركة غذائية، ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية، بنور ربها مضيئة. فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة، والنور الإلهي كالنور في المصباح. قال: وربما يظهر عليّ في بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَـأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[1] أراد به علياً فهو الذي يأتي في الظل، والرعد صوته، والبرق تبسمه.

ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ، ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة.

وزعم أن معبوده عَلَى صورة إنسان عضواً فعضواً، وجزءاً فجزءاً. وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2].

ومع هذا الخزي الفاحش كتب إلى محمد بن علي بن الحسين الباقر رضي الله عنهم ودعاه إلى نفسه. وفي كتابه «أسلم تسلم، ويرتقي من سلم. فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة»[3] فأمر الباقر أن يأكل الرسول قرطاسه الذي جاء به، فأكله، فمات في الحال وكان اسم ذلك الرسول عمر بن أبي عفيف.

وقد اجتمعت طائفة عَلَى بيان بن سمعان، ودانوا به وبمذهبه، فقتله خالد[4] بن عبد الله القسري على ذلك وقيل أحرقه والكوفي المعروف بالمعروف بن سعيد بالنار معاً.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٠.

(٢) سورة القصص: الآية ٨٨.

(٣) ادعى بيان بعد وفاة أبي هاشم النبوة وكتب إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين يدعوه إلى نفسه والإقرار بنبوته ويقول له أسلم تسلم وترتق في سلم وتنجُ وتغنم فإنك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة وما على الرسول إلّا البلاغ وقد أعذر من أنذر. فأمر أبو جعفر رسول بيان فأكل قرطاسة الذي جاء به. (راجع فرق الشيعة ص ٣٤).

(٤) هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري من بجيلة، أبو الهيثم، أمير العراقين، من أهل دمشق ولي مكة سنة ٨٩هـ للوليد بن عبد الملك ثم ولّاه هشام العراقين سنة ١٠٥هـ فأقام بالكوفة. عزله هشام =

(د) الـرِّزاميـة(١): أتبـاع رزام بن رزم. سـاقـوا الإمـامـة من علي إلى ابنـه محمـد. ثم إلى ابنه هـاشم. ثم منه إلى علي بن عبـد الله بن عباس بـالوصيـة، ثم سـاقوهـا إلى محمد بن علي وأوصى محمـد إلى ابنه: إبـراهيم الإمام وهـو صاحب أبـي مسلم الذي دعا إليه وقال بإمامته. وهؤلاء ظهروا بخراسان في أيـام أبـي مسلم حتى قيل إن أبا مسلم كان عَلَى هذا المذهب، لأنهم ساقوا الإمامة إلى أبـي مسلم، فقالوا: له حظ في الإمامـة وادعوا حلول روح الإلـه فيه. ولهـذا أيده عَلَى بني أميـة حتى قتلهم عن بكرة أبيهم واصطلمهم(٢). وقالوا بتناسـخ الأرواح.

والمقَنّـع الذي ادّعى الإلَهية لنفسه عَلَى مخـاريق أخرجهـا كان في الأول عَلَى

= سنة ١٢٠هـ وولي مكانه يوسف بن عمر الثقفي وأمره أن يحاسبه فسجنه يوسف وعـذبه ثم قتله في أيام الوليد بن يزيد. توفي سنة ١٢٦هـ/٧٤٣م. (راجـع الأغـاني ج ٢٢ تحقيق الأستاد سمـير جابـر ط. دار الكتب العلمية ص ٥ وتهذيب ابن عساكر ٥: ٦٧).

(١) راجـع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٥٦ ومقالات الإسلاميين ١: ٩٤ والتبصير ٧٦ وفي «تـاج العروس» ٨: ٣١٢) أنهم طـائفة من غـلاة الشيعة يقـولون بـإمامة أبـي مسـلم الخراسـاني بعـد المنصور. ومنهم من يدعي الإلَهية. منهم المقنّـع الذي أظهر لهم القمر في تخشب وعلى رأيه اليوم جماعـة فيما وراء النهر.

(٢) والإصطلام: إذا أُبيد قوم من أصلهم قيل اصطُلموا. واصطلمهم: استأصلهم. (اللسان مادة صلم).

(٣) هو عطاء الساحر، المقنع الخراساني. كـان في مبدأ أمـره قصاراً من أهـل مرو، وكـان يعرفُ شيئـاً من السحر والنيرنجات فادعى الربوبية من طريق التنـاسـخ، وكان مشوّه الخلق أعور ألكن قصيـراً. وكان لا يسفر عن وجهه بل اتخذ وجهاً من ذهب فتقنّـع به، فلذلـك قيل لـه المقنّـع. وقد غلب عـلى العقول بتمويهاته وسحره، ومن جملة ما أظهر لهم صورة قمر يطلـع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه ثم يغيب. فعظم اعتقادهم فيه. وقد ذكر المعري هذا القمر في قوله:

أفـق إنمـا الـبـدر المـقـنّـع رأسـه ضـلال وغـيّ مـثـل بـدر المـقـنّـع

وإليه أشار ابن سناء الملك في قوله:

إلـيـك فـما بـدر المـقـنّـع طـالـعـاً بـأسـحـر من ألحـاظ بـدر المـعـمّـم

ولما اشتهر أمره ثار عليه الناس وقصدوه في قلعته التي اعتصم بها وحصروه فلما أيقن بالهلاك جمع نساءه وسقاهن سماً فمتن منه. ثم تناول شربة من ذلك السمّ فمات. ودخل المسلمون قلعته فقتلوا من فيها من أشياعه وأتباعه وذلك في سنة ١٦٣هـ. (راجـع ابن خلكان ١: ٤٠٢ والذهبـي في حوادث سنة ١٦١هـ والعبر ١: ٢٣٥، ٢٤٠).

هـذا المذهب وتـابعه مُبيِّضة[1] ما وراء النهـر. وهؤلاء صنف من الخُزامِيَّـة[2] دانوا بترك الفرائض وقالوا الدين معرفة الإمام فقط. ومنهم من قال: الدين أمران: معرفـة الإمام، وأداء الأمانـة. وَمن حصل لـه الأمران فقـد وصل إلى الكمـال، وارتفـع عنه التكليف. ومن هؤلاء من ساق الإمامة إلى محمد بن علي بن عبـد الله بن عباس من أبـي هاشم محمد بن الحنفية وصية إليه، لا من طريق آخر.

وكان أبو مسلم صاحب الدولـة عَلَى مذهب الكيسـانية في الأول. واقتبس من دعاتهم العلوم التي اختصّوا بها، وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم، فكان يطلب المستقر فيه، فبعث إلى الصادق جعفـر بن محمد رضي الله عنهمـا: إني قد أظهـرت الكلمة، ودعـوت الناس عن مـوالاة بني أمية إلى مـوالاة أهل البيت، فـإن رغبت فيه، فلا مزيد عليك.

فكتب إليه الصادق رضي الله عنه: ما أنت من رجالي، ولا الزمان زماني.

فحـاد أبـو مسلم إلى أبـي العبـاس عبـد الله بن محمـد السفـاح، وقلده أمـر الخلافة.

٢ ــ الـزيـديـة

أتبـاع زيـد[3] بن علي بن الحسين بن علي بن أبـي طـالب رضي الله عنهـم. ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهـم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عـالم شجاع سخي خـرج بالإمـامة، أن يكـون

---

(١) في الفرق بين الفرق ص ٢٥٧: «وأما المقنّعية فهم المبيّضة بمـا وراء نهر جيحون وكـان زعيمهم المعروف بالمقنّـع...».

(٢) الخرمية: اسم لأصحـاب التناسـخ والحلول والإبـاحة، كـانـوا في زمن المعتصم فقتـل شيخهم بـابـك وتشتتوا في البلاد. وقد بقيت منهم في جبال الشام بقية ينسبون إلى بابك الخرمي الطاغية الـذي كاد أن يستولي على الممالك زمن المعتصم وكان يرى رأي المزدكية من المجوس الذين خرجوا أيـام قباذ وأبـاحوا النساء والمحرمات وقتلهم أنو شروان. (راجـع التاج ٨: ٢٧٢).

(٣) هو أبو الحسين العلوي الهاشمي القرشي. يقال له: «زيد الشهيد» توفي سنة ١٢٢هـ/ ٧٤٠م. (تقدمت ترجمته).

إماماً واجب الطاعة: سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما. وعن هذا جوّز قوم منهم إمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا في أيام المنصور وقتلا عَلَى ذلك. وَجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، وَيكون كل وَاحد منهما واجب الطاعة.

وزيد بن علي، لما كان مذهبه هذا المذهب، أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان عَلَى يقين من الصواب. وأن أحد الفريقين منهما كان عَلَى الخطأ لا بعينه. فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. فقال: كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين نائرة[1] الفتنة، وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين عليّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجفّ بعد، وَالضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد.

فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن مَنْ عرفوه باللين، والتؤدة، والتقدم بالسن، والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظاً غليظاً. فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب لشدته وصلابته. وغلظه في الدين، وفظاظته عَلَى الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله: «لو سألني

---

(١) يقال: نأرت نائرة في الناس: هاجت هائجة. ويقال: نارت بغير همز.

ربي لقلت: وليت عليهم خيرهم لهم»[1] وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً والأفضل قائم فيرجع إليه في الأحكام، وَيحكم بحكمه في القضايا.

ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة.

وجرت بينه وبين أخيه الباقر محمد بن علي مناظرات لا من هذا الوجه، بل من حيث كان يتلمذ لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممن يجوز الخطأ عَلَى جده في قتال الناكثين، والقاسطين[2]، والمارقين. ومن حيث يتكلم في القدر عَلَى غير ما ذهب إليه أهل البيت: ومن حيث أنه كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً، حتى قال له يوماً: على مقتضى مذهبك وَالدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج.

وَلما قتل زيد بن علي وصلب[3] قام بالإمامة بعده يحيى[4] بن زيد، ومضى إلى خراسان، وَاجتمعت عليه جماعة كثيرة. وقد وصل إليه الخبر من الصادق

---

(١) في سيرة عمر لابن الجوزي (ص ٤٩ و٥١): «لما حضرت أبا بكر الوفاة، بعث إلى عمر يستخلفه. فقال الناس: استخلف علينا فظاً غليظاً لو قد ملكنا كان أفظ وأغلظ فماذا تقول لربك إذا لقيته وقد استخلفت علينا عمر؟ فقال أبو بكر أتخوّفونني بربي؟! أقول يا رب أمرّت عليهم خير أهلك. ثم أمر من يحمله إلى المنبر فحمدالله وأثنى عليه ثم قال...».

(٢) قسط: جار وحاد عن الحق.

(٣) كتب عامل العراق يوسف بن عمر الثقفي إلى الحكم بن الصلت وهو في الكوفة أن يقاتل زيداً، ففعل. ونشبت معارك انتهت بمقتل زيد في الكوفة وحمل رأسه إلى الشام فنصب على باب دمشق. ثم أرسل إلى المدينة فنصب عند قبر النبي ﷺ يوماً وليلة، وحمل إلى مصر فنصب بالجامع، فسرقه أهل مصر ودفنوه. (راجع الإعلام للزركلي ٣: ٥٩).

(٤) لما قُتل زيد بن علي سنة ١٢١هـ كان ابنه يحيى لم يزل مختفياً في خراسان حتى مات هشام، فظهر أيام الوليد بن يزيد منكراً للظلم فسار إليه نصر بن سيار فعثر به فحبسه فكتب الوليد بإطلاقه وإرساله إليه بصحبة أصحابه فاطلقهم وأطلق لهم وجهّزهم إلى دمشق، فلما كانوا ببعض الطريق توسّم نصر منه غدراً، فبعث إليه جيشاً عشرة آلاف مقاتل فكسرهم يحيى وكان معه سبعون رجلاً، وقتل أميرهم واستلب منهم أموالاً كثيرة ثم جاءه جيش آخر فقتل يحيى في المعركة أصابه سهم في صدغه بقرية يقال لها أرغونة سنة ١٢٦هـ ودفن بها وقبره مشهور. (ابن كثير ١٠: ٥ وشذرات ١: ١٦٧).

جعفر بن محمد بأنه يقتل كما قتل أبوه، ويصلب كما صلب أبوه، فجرى عليه الأمر كما أخبر.

وقد فوض الأمر بعده إلى محمد وإبراهيم الإمامين، وخرجا بالمدينة، ومضى إبراهيم إلى البصرة، واجتمع عليهما، وقتلا أيضاً. وأخبرهم الصادق بجميع ما تم عليهم، وعرفهم أن آباءه رضي الله عنهم أخبروه بذلك كله، وأن بني أمية يتطاولون عَلَى الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها وهم يستشعرون بغض أهل البيت وَلا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم. وكان يشير إلى أبي العباس[1]، وإلى أبي جعفر ابني محمد بن علي بن عبد الله بن العباس. وقال: إنا لا نخوض في الأمر حتى يتلاعب به هذا وأولاده، وأشار إلى المنصور.

فزيد بن علي قتل بكناسة[2] الكوفة، قتله هشام[3] بن عبد الملك. ويحيى بن زيد قتل بجوزجان[4] خراسان، قتله أميرها. ومحمد الإمام قتل بالمدينة، قتله عيسى[5] بن ماهان وإبراهيم الإمام قتل بالبصرة، أمر بقتلهما

---

(١) أبو العباس السفّاح عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أول خلفاء بني العباس.

(٢) الكناسة: محلة بالكوفة عندها واقع يوسف بن عمر الثقفي زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وفيها يقول الشاعر:

يا أيها الراكب الغادي لطيته ... يؤم بالقوم أهل البلدة الحَرَمِ
أبلغ قبائل عمرو إن أتيتهم ... أو كنت من دارهم يوماً على أمَمِ
أنّا وجدنا قفيراً في بلادكمُ ... أهل الكناسة أهل اللؤم والعدمِ
أرض تغيّر أحساب الرجال بها ... كما رسمت بياض الرّيط بالحممِ

(راجع معجم البلدان ٤: ٤٨١).

(٣) من ملوك الدولة الأموية في الشام. بويع بالخلافة بعد وفاة أخيه يزيد سنة ١٠٥هـ. وتوفي سنة ١٢٥هـ/٧٤٣م.

(٤) جوزجان: اسم كورة واسعة من كُوَر بلخ بخراسان، وهي بين مرو الروذ وبلخ، من مدنها الأنبار. (راجع معجم البلدان ٢: ١٨٢).

(٥) قال ابن الأثير (ص ٥: ١١٨): «الذي أرسله المنصور إلى محمد بن عبد الله، هو ابن أخيه عيسى بن موسى، فسار إلى المدينة لقتال محمد، فأرسل إليه يخبره أن المنصور قد أمنه وأهله، فأعاد الجواب:

المنصور[1].

ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخراسان صاحبهم ناصر الأطروش[2] فطلب مكانه ليقتل فاختفى واعتزل الأمر، وصار إلى بلاد الديلم والجبل ولم يتحلوا بدين الإسلام بعد. فدعا الناس دعوة إلى الإسلام عَلَى مذهب زيد بن علي، فدانوا بذلك ونشأوا عليه وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين.

وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ويلي أمرهم. وخالفوا بني أعمامهم من الموسوية في مسائل الأصول. ومالت أكثر الزيدية بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول، وطعنت في الصحابة طعن الإمامية. وهم أصناف ثلاثة: جاروديّة، وسليمانية، وبترية، والصالحية منهم والبترية عَلَى مذهب واحد.

(أ) الجارودية[3]: أصحاب أبي الجارود[4] زياد بن أبي زياد. زعموا أن

= يا هذا، إني والله ما أنا منصرف عن هذا الأمر حتى ألقي القبض عليه، فقال عيسى ليس بيننا وبينه إلاّ القتال. وقد قاتل محمد يومئذٍ قتالاً عظيماً فقتل بيده سبعين رجلاً ثم اشتد القتال فهزمت أصحاب عيسى ثم نشب القتال فطعنه حميد بن قحطبة في صدره فصرعه ثم نزل إليه فأخذ رأسه وأتى به عيسى وهو لا يعرف من كثرة الدماء، ولما قتل محمد أقام عيسى بالمدينة أياماً ثم سار عنها يريد مكة معتمراً ثم استخلف على المدينة كثير بن خضير».

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن العباس أبو جعفر المنصور: ثاني خلفاء بني العباس ولي الخلافة بعد أخيه السفاح سنة ١٣٦هـ. وتوفي سنة ١٥٨هـ/٧٧٥م.

(٢) ناصر الأطروش: هو الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي بن الحسين، كان يلقب بالناصر، وقد استولى على طبرستان سنة ٣٠١هـ وكان قد دخل الديلم بعد قتل محمد بن زيد. وكان الأطروش زيدي المذهب شاعراً مفلقاً ظريفاً علاّمة إماماً في الفقه والدين كثير المجون حسن النادرة. (راجع ابن الأثير ٨: ٢٨).

(٣) قال السيد المرتضى في تاج العروس (٢: ٢١٨): «الجارودية فرقة من الزيدية من الشيعة نسبت إلى أبي الجارود زياد بن أبي زياد. وأبو الجارود هو الذي سماه الإمام الباقر سرخوبا وفسّره بأنه شيطان يسكن البحر». (راجع في شأن هذه الفرقة: الفرق بين الفرق ص ٣٠).

(٤) في تهذيب التهذيب (٣: ٣٨٦): «أبو الجارود زياد بن المنذر الهمذاني، ويقال النهدي والثقفي الأعمى الكوفي، وهو كذاب، ليس بثقة. كان رافضياً يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله ﷺ ويروي في فضائل أهل البيت رضي الله عنهم أشياء ما لها أصول، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين وقد ذكره البخاري في فصل من مات من الخمسين ومائة إلى الستين».

النبي ﷺ نص على عليّ رضي الله عنه بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده. والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك. وقد خالف أبو الجارود في هذه المقالة إمامة زيد بن علي، فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد.

واختلفت الجارودية في التوقف والسوق.

فساق بعضهم الإمامة من عليّ إلى الحسن، ثم إلى الحسين، ثم إلى علي بن الحسين زين العابدين، ثم إلى ابنه زيد بن علي، ثم منه إلى الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وقالوا بإمامته.

وكان أبو حنيفة رحمه الله عَلَى بيعته، ومن جملة شيعته حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد حتى مات في الحبس[1]. وقيل إنه إنما بايع محمد بن عبد الله الإمام في أيام المنصور. ولما قتل محمد بالمدينة بقي الإمام أبو حنيفة عَلَى تلك البيعة، يعتقد موالاة أهل البيت، فرفع حاله إلى المنصور، فتم عليه ما تم.

والذين قالوا بإمامة محمد بن عبد الله الإمام اختلفوا. فمنهم من قال إنه لم يقتل وهو بعد حي، وسيخرج فيملأ الأرض عدلاً. ومنهم من أقر بموته، وساق الإمامة إلى محمد[2] بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي

---

(١) في المناقب للكردي (٢: ١٩): «المعروف أن المنصور أراده أن يتولى القضاء ويخرج القضاة من تحت يده إلى جميع الكور فأبى واعتلّ بعلل. فحلف المنصور أنه إن لم يقبله يحبسه فأصرّ على الإباء فحبسه. وكان يرسل إليه في الحبس أنه إن لم يقبله يضربه فأبى فأمر أن يُخرج ويُضرب كل يوم عشرة أسواط. فلما تتابع عليه الضرب في تلك الأيام بكى فأكثر البكاء فلم يثبت إلاّ يسيراً حتى انتقل إلى جوار الله تعالى فأخرجت جنازته وكثر بكاء الناس عليه ودفن في مقابر الخيزران».

(٢) هو أبو جعفر وكانت العامة تلقبه الصوفي لأنه كان يدمن لبس الثياب من الصوف والأبيض وكان من أهل العلم والفقه والدين والزهد. كان يذهب إلى القول بالعدل والتوحيد ويرى رأي الزيدية الجارودية خرج في أيام المعتصم بالطالقان فأخذه عبد الله بن طاهر ووجه به إلى المعتصم بعد وقائع كانت بينه وبينه سنة ٢١٩هـ. فأمر به فحبس في قبة في بستان موسى مع المعتصم في داره فهرب من حبسه وتوارى أيام المعتصم وأيام الواثق، ثم أخذ في أيام المتوكل فحبس حتى مات في حبسه. (راجع مقاتل الطالبيين ص ٣٧٦).

صاحب الطالقان[1]. وقد أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات. ومنهم من قال بإمامة يحيى[2] بن عمر صاحب الكوفة، فخرج ودعا الناس واجتمع عليه خلق كثير، وقتل في أيام المستعين[3]، وحمل رأسه إلى محمد[4] بن عبد الله بن طاهر، حتى قال فيه بعض العلوية:

قَتَلْتَ أَعَزَّ مَنْ رَكِبَ المَطَايَا ... وَجِئْتُكَ أَسْتَلِينُكَ في الكَلَامِ

وَعَزَّ عَلَيَّ أَنْ أَلْقَاكَ إِلَّا ... وَفيما بَيْنَنَا حَدُّ الْحُسَامِ

وهو يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي.

* * *

وأما الجارود فكان يسمى سرحوب، سماه بذلك أبو جعفر محمد بن علي الباقر. وسرحوب: شيطان أعمى يسكن البحر، قاله الباقر تفسيراً.

ومن أصحاب أبي الجارود: فضل الرسان، وأبو خالد الواسطي. وهم مختلفون في الأحكام والسير. فبعضهم يزعم أن علم ولد الحسن والحسين رضي الله عنهما كعلم النبي ﷺ، فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرة وضرورة. وبعضهم يزعم أن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم. وجائز أن يؤخذ عنهم، وعن غيرهم من العامة.

---

(1) الطالقان: بخراسان بين مرو الروذ وبلخ وهي أكبر مدينة بطخارستان. (راجع المعجم).

(2) أبو الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين. خرج أيام المتوكل فرده ابن طاهر إليه فحبسه ثم خرج إلى الكوفة فدعا إلى الرضا من آل محمد ﷺ وأظهر العدل وحسن السيرة بها إلى أن قتل... وكان قتله سنة ٢٥٠هـ. (راجع مقاتل الطالبيين ص ٤١٠ وابن الأثير ص ٤٣).

(3) المستعين بالله أبو العباس، أحمد بن محمد بن المعتصم بن هارون الرشيد. من خلفاء الدولة العباسية في العراق. بويع بسامراء بعد وفاة المنتصر بن المتوكل سنة ٢٤٨هـ. توفي سنة ٢٥٢هـ/٨٦٦م.

(4) محمد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي نائب بغداد توفي سنة ٢٥٣هـ.

(ب) السُّلَيْمانِيَّة[1]: أصحاب سليمان[2] بن جرير، وكان يقول إن الإمامة شورى فيما بين الخلق. ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وَإنها تصح في المفضول، مع وجود الأفضل.

وأثبت إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حقاً باختيار الأمة حقاً اجتهادياً. وربما كان يقول: إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي رضي الله عنه خطأ لا يبلغ درجة الفسق. وذلك الخطأ خطأ اجتهادي. غير أنه طعن في عثمان رضي الله عنه للأحداث التي أحدثها، وأكفره بذلك، وأكفر عائشة والزبير وطلحة رضي الله عنهم بإقدامهم عَلَى قتال علي رضي الله عنه، ثم إنه طعن في الرافضة، فقال: إن أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم، لا يظهر أحد قط عليهم.

إحداهما: القول بالبداء، فإذا أظهروا قولاً: أنه سيكون لهم قوة وشوكة وظهور. ثم لا يكون الأمر عَلَى ما أظهروه. قالوا: بدا الله تعالى في ذلك.

والثانية: التقية. فكل ما أرادوا تكلموا به. فإذا قيل لهم في ذلك إنه ليس بحق، وظهر لهم البطلان قالوا: إنما قلناه تقية، وفعلناه تقية.

وتابعه عَلَى القول بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل قوم من المعتزلة منهم: جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وكثير[3] النوى وهو من أصحاب الحديث. قالوا: الإمامة من مصالح الدين، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده. فإن ذلك حاصل بالعقل، لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود، والقضاء بين المتحاكمين وولاية اليتامى وَالأيامى، وحفظ البيضة، وإعلاء الكلمة، ونصب القتال

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٣٢ وفيه أنهم السليمانية أو الجريرية والتبصير ص ١٧ وخطط المقريزي وفيه أنهم الجريرية).

(٢) كان يقول إن الصحابة تركوا الأصلح بتركهم مبايعة علي لأنه كان أولاهم بها... وكفر عثمان بما ارتكب من الأحداث فكفره أهل السنّة بتكفير عثمان وقد ظهر أيام الخليفة المنصور. (راجع لسان الميزان ٣: ٨٠ والفرق بين الفرق ص ٣٣).

(٣) هو كثير بن إسماعيل ويقال ابن نافع النواء أبو إسماعيل كان غالياً في التشيّع. (التهذيب ٨: ٤١١).

مع أعداء الدين، وحتى يكون للمسلمين جماعة، ولا يكون الأمر فوضى بين العامة. فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً، وأقدمهم عهداً، وأسدهم رأياً وحكمة، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل وَالأفضل[1].

ومالت جماعة من أهل السنّة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الاجتهاد[2]، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام، ويستفتي منه في الحلال والحرام. ويجب أن يكون في الجملة ذا رأي متين، وبصر في الحوادث نافذ.

* * *

(ج) **الصالحية والبَترية**[3]: الصالحية أصحاب الحسن[4] بن صالح بن حي، والبترية: أصحاب كثير[3] النوى الأبتر، وَهما متفقان في المذهب، وقولهم في الإمامة كقول السليمانية، إلا أنهم توقفوا في أمر عثمان: أهو مؤمن أم كافر؟ قالوا:

---

(١) قال الأشعري: «يجب أن يكون الإمام أفضل زمانه في شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة.. واختار أبو العباس القلانسي جواز عقد الإمامة للمفضول إذا كانت فيه شروط الإمامة مع وجود الأفضل منه، وقال النظام والجاحظ إن الإمامة لا يستحقّها إلاّ الأفضل ولا يجوز صرفها إلى المفضول. واجتمعت الروافض على أنه لا يجوز إمامة المفضول إلاّ سليمان بن جرير الزيدي..». (راجع أصول الدين ص ٢٩٣).

(٢) روي عن ابن حنبل ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل... (راجع الأحكام السلطانية لابن أبي يعلى ص ٤).

(٣) راجع في شأنهما. (الفرق بين الفرق ص ٣٣) وسمّاهما البترية وقال: «هؤلاء أتباع رجلين: أحدهما الحسن بن صالح بن حي والأخير كثير النواء الملقب بالأبتر» ومقالات الإسلاميين ١:١٣٦ والتبصير ص ١٧.

(٤) قال ابن النديم في الفهرست ص ٢٦٧ ط مصر «ولد الحسن بن صالح بن حي سنة مائة، ومات متخفياً سنة ١٦٨هـ وكان من كبار الشيعة الزيدية وعظمائهم وعلمائهم وكان فقيهاً متكلماً... وللحسن أخوان: أحدهما علي بن صالح، والآخر صالح بن صالح». (راجع الذهبي في العبر ١: ٢٤٩ وتهذيب التهذيب ٢ : ٢٨٥). ويرجّح أنه توفي سنة ١٦٧هـ.

(٥) توفي في حدود سنة ١٦٩هـ.

إذا سمعنا الأخبار الواردة في حقه، وكونه من العشرة[1] المبشرين بالجنة، قلنا يجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الجنة. وإذا رأينا الأحداث التي أحدثها من استهتاره بتربية بني أمية وبني مروان، واستبداده بأمور لم توافق سيرة الصحابة، قلنا يجب أن نحكم بكفره. فتحيرنا في أمره وتوقفنا في حاله، ووكلناه إلى أحكم الحاكمين.

وأما عليّ فهو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالإمامة، لكنه سلم الأمر لهم راضياً، وفوض الأمر إليهم طائعاً وترك حقه راغباً، فنحن راضون بما رضي، مسلمون لما سلم، لا يحل لنا غير ذلك.

ولو لم يرض عليّ بذلك لكان أبو بكر هالكاً. وهم الذين جوزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الفاضل راضياً بذلك.

وقالوا: من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين رضي الله عنهما، وكان عالماً، زاهداً شجاعاً، فهو الإمام. وشرط بعضهم صباحة الوجه، ولهم خبط عظيم في إمامين[2] وجدت فيهما هذه الشرائط، وشهرا سيفيهما، ينظر إلى الأفضل والأزهد، وإن تساويا ينظر إلى الأمتن رأياً والأحزم أمراً، وإن تساويا تقابلا فينقلب الأمر عليهم كلاً ويعود الطلب جذعاً[3]، والإمام مأموماً، والأمير مأموراً، ولو كانا في

---

(١) العشرة المبشرون بالجنّة هم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوّام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد، أبو عبيدة بن الجراح.

(٢) جاء في أصول الدين ص ٢٧٤: «اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت. فقال أصحابنا لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة وإنما تنعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقون تحت رايته وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة إلاّ أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذٍ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته. وقالت الرافضة لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان ويصحّ أن يكون في الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتاً في وقت الحسن ثم نطق بعد موته. وزعم قوم من الكرامية أنه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر...».

(٣) عاد الطلب جذعاً: إذا أخذ فيه حديثاً لا قديماً.

قطرين: انفرد كل واحد منهما بقطره ويكون واجب الطاعة في قومه، ولو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل واحد منهما مصيباً، وإن أفتى باستحلال دم الإمام الآخر.

وأكثرهم في زماننا مقلدون لا يرجعون إلى رأي واجتهاد. أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القُذَّةِ بالقُذّة[1]. ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت وأما في الفروع فهم عَلَى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعي رحمه الله والشيعة.

(د) **رجال الزيدية**: أبو الجارود زياد[2] بن المنذر العبدي، لعنه جعفر[3] بن محمد الصادق رضي الله عنه، والحسن بن صالح بن حي، ومقاتل بن سليمان، والداعي ناصر الحق الحسن[4] بن علي بن الحسن بن زيد بن عمر بن الحسين بن علي، والداعي الآخر صاحب طبرستان: الحسن[5] بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي، ومحمد بن نصر[6].

٣ ـ الإمامِيَّة

هم القائلون بإمامة عليّ رضي الله عنه بعد النبي عليه الصلاة والسلام، نصاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. قالوا: وما كان في الدين وَالإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقته الدنيا

---

(١) القذة: ريشة السهم.

(٢) هو زياد بن المنذر الهمذاني الخراساني العبدي الأعمى الكوفي الملقب سرحوب، لقبه به الباقر ويكنى أبا الجارود وقد تقدمت ترجمته.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) على مذهب الزيدية قيل إن له نحواً من مائة كتاب. (راجع فهرست ابن النديم ص ٢٧٣).

(٥) ظهر في طبرستان سنة ٢٥٠هـ ومات بها. (فهرست ابن النديم ص ٢٧٤).

(٦) في بعض النسخ: ومحمد بن منصور، وهو أبو جعفر محمد بن منصور المرادي الزيدي وله من الكتب التفسير الكبير وكتاب سيرة الأئمة العادلة، وله كتب على تلاوة كتب الفقه ورسالة على لسان بعض الطالبيين إلى الحسن بن زيدٍ بطبرستان. (فهرست ابن النديم ص ٢٧٤).

عَلَى فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملاً[1] يرى كل واحد منهم رأياً، ويسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصاً هو الرجوع إليه، وينص عَلَى واحد هو الموثوق به والمعول عليه. وقد عين علياً رضي الله عنه في مواضع تعريضاً، وفي مواضع تصريحاً.

أما تعريضاته فمثل أن بعث أبا بكر ليقرأ سورة براءة عَلَى الناس في المشهد، وبعث بعده علياً ليكون هو القارىء عليهم، والمبلغ عنه إليهم، وقال: نزل عَلَيّ جبريلُ عليه السلامُ فقالَ يُبَلِّغُه رَجُلٌ مِنْكَ، أَوْ قَالَ مِنْ قَوْمِكَ، وهو يدل عَلَى تقديمه علياً عليه ومثل أن كان يؤمّر عَلَى أبيَ بكر وعمر وغيرهما من الصحابة في البعوث، وقد أمر عليهما عمرو بن العاص في بعث، وأسامة[2] بن زيد في بعث، وما أمر على عليٍّ أحداً قط.

وأما تصريحاته فمثل ما جرى في نأناة[3] الإسلام حين قال: مَنِ الذي يُبَايِعُنِي عَلَى مَالِهِ؟ فَبَايَعَتْهُ جَمَاعَةٌ. ثمَّ قَالَ: مَنِ الّذِي يُبَايِعُنِي عَلَى رُوحِهِ وَهُوَ وَصِيٌّ وَوَلِيٌّ هٰذَا الأَمْرِ مِنْ بَعْدِي؟ فَلَمْ يُبَايِعْهُ أَحَدٌ حَتَّى مَدَّ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ رَضِيَ الله عَنْهُ يَدَهُ إِلَيْهِ فَبَايَعَهُ عَلَى رُوحِهِ وَوَفَّى بِذٰلِكَ، حتى كانت قريش تعير أبا طالب أنه أمرٌ عليك ابنك. ومثل ما جرى في كمال الإسلام وانتظام الحال حين نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[4] فلما وصل غدير خَمّ أمر بالدوحات فَقُمِّمْن[5]، ونادوا: الصلاة جامعة، ثم قال عليه

(١) هملاً: أي من دون راعٍ يرعاهم.
(٢) تقدمت ترجمته.
(٣) النأناة: العجز والضعف. وروى عكرمة عن أبي بكر الصديق (رضن) أنه قال: طوبى لمن مات في النأناة مهموزة بمعنى أول الإسلام قبل أن يقوى ويكثر أهله وناصروه والداخلون فيه.
(٤) سورة المائدة: الآية ٦٧.
(٥) قممن: أزلن.

الصلاة والسلام وهو على الرحال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاَهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاَهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذِلْ مَنْ خَذَلَهُ، وَأَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ، أَلا هَلْ بَلَّغْتُ؟ ثلاثاً» فادعت الإمامية أن هذا نص صريح.

فإننا ننظر من كان النبي ﷺ مولى له؟ وبأيّ معنى؟ فنطرد ذلك في حق علي رضي الله عنه، وقد فهمت الصحابة من التولية ما فهمناه، حتى قال عمر حين استقبل علياً: طوبى لك يا علي! أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة.

قالوا: وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ» نص في الإمامة، فإن الإمامة لا معنى لها إلا أن يكون أقضى القضاة في كل حادثة، والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة، وهو معنى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] قالوا: فأولو الأمر، من إليه القضاء والحكم. حتى وفي مسألة الخلافة لما تخاصمت المهاجرون والأنصار، كان القاضي في ذلك هو أمير المؤمنين علي دون غيره، فإن النبي ﷺ كما حكم لكل واحد من الصحابة بأخص وصف له فقال: «أفرضكم زيد[2]، وأقرؤكم أبيّ[3]، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ[4]» وكذلك حكم لعلي بأخص وصف له، وهو قوله «أقضاكم عليّ» والقضاء يستدعي كل علم، وليس كل علم يستدعي القضاء.

ثم إن الإمامية تخطت عن هذه الدرجة إلى الوقيعة في كبار الصحابة طعناً

---

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي أبو خارجة. كاتب الوحي. كان رأساً بالمدينة في الفرائض والفتوى والقراءة. وكان عمر يستخلفه على المدينة إذا سافر توفي سنة ٤٥هـ/٦٦٥م. (راجع تذكرة الحفاظ ١: ١٢٤ وتهذيب التهذيب ٣: ٣٩٥).

(٣) هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد، من بني النجار، من الخزرج، أبو المنذر، كان قبل الإسلام حبراً من أحبار اليهود، كان يكتب ويقرأ على قلّة العارفين بالكتابة في عصره. ولما أسلم كان من كتاب الوحي. توفي سنة ٢١هـ/٦٤٢م. (راجع طبقات ابن سعد ٣ القسم الثاني ص ٥٩).

(٤) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام. وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي. توفي سنة ١٨هـ/٦٣٩م. (راجع طبقات ابن سعد ٣: ١٢٠ القسم الثاني).

وتكفيراً، وأقله ظلماً وعدواناً، وقد شهدت نصوص القرآن على عدالتهم والرضا عن جملتهم. قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[2] وكانوا إذ ذاك ألفاً وأربعمائة. وقال الله ثناء على المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[3] وقال: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأرض كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[5] وفي ذلك دليل على عظمة قدرهم عند الله تعالى، وكرامتهم ودرجتهم عند الرسول ﷺ.

فليت شعري: كيف يستجيز ذو دين الطعن فيهم، ونسبة الكفر إليهم! وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: «عَشَرَةٌ مِنْ أَصْحَابِي فِي الْجَنَّةِ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَطَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاص، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في حق كل واحد منهم على الانفراد. وإن نقلت هنات من بعضهم، فليتدبر النقل، فإن أكاذيب الروافض كثيرة، وأحداث المحدثين كثيرة.

ثم إن الإمامية لم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد: الحسن والحسين، وعلي بن

---

(١) يعني بيعة الحديبية وتسمى بيعة الرضوان لهذه الآية، ورضاء الله سبحانه عنهم هو إرادته تعظيمهم ومثوبهم وهذا إخبار منه سبحانه أنه رضي عن المؤمنين إذ بايعوا النبي ﷺ في الحديبية تحت الشجرة المعروفة وهي شجرة السمرة، وقد بايعوه على أن لا يفروا، وعلى الموت. وكان أول من بايع رسول الله ﷺ بيعة الرضوان أبو سنان الأسدي. وبايع رسول الله ﷺ لعثمان فضرب بإحدى يديه على الأخرى. قال جابر: كنا يوم الحديبية ألفاً وأربعمائة فقال لنا رسول الله ﷺ: «أنتم خير أهل الأرض». وقال: «لا يدخل النار أحد ممن بايع تحت الشجرة».

(٢) سورة الفتح: الآية ١٨.

(٣) (٤) سورة التوبة: الآيتان ١٠٠ و١١٧.

(٥) سورة النور: الآية ٥٥.

الْحسين رضي الله عنهم على رأي واحد، بل اختلافاتهم أكثر من اختلافات الفرق كلها، حتى قال بعضهم إن نَيِّفاً وسبعين فرقة من الفرق المذكورة في الخبر هو في الشيعة خاصة، وَمن عداهم فهم خارجون عن الأمة. وَهم متفقون في الإمامة وسوقها إلى جعفر[1] بن محمد الصادق رضي الله عنه. ومختلفون في المنصوص عليه بعده من أولاده، إذ كانت له خمسة أولاد، وقيل ستة: محمد، وإسحاق، وعبد الله، وموسى، وإسماعيل، وعليّ، ومن ادعى منهم النص والتعيين: محمد، وعبد الله، وموسى، وإسماعيل. ثم منهم من مات ولم يعقب. ومنهم من مات وأعقب. ومنهم من قال بالتوقف، والانتظار، والرجعة. ومنهم من قال بالسوق وَالتعدية كما سيأتي اختلافاتهم عند ذكر طائفة طائفة.

وَكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروَايات عن أئمتهم، وتمادى الزمان: اختارت كل فرقة منهم طريقة. فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، وإما تفضيلية. وبعضها إخبارية: إما مشبهة وإما سلفية. ومن ضل الطريق وتاه لم يبال الله به في أيّ واد هلك.

(أ) **البَاقِرِيَّة[2] وَالجَعْفَرِيَّةُ الواقِفَةُ**: أتباع: محمد[3] بن الباقر بن علي زين العابدين، وابنه جعفر الصادق. قالوا بإمامتهما وإمامة والدهما زين العابدين. إلا أن منهم من توقف على واحد منهما، وما ساق الإمامة إلى أولادهما. ومنهم من ساق. وإنما ميزنا هذه فرقة دون الأصناف المتشيعة التي نذكرها، لأن من الشيعة من توقف على الباقر وقال برجعته[4]، كما توقف القائلون بإمامة أبي عبد الله جعفر بن محمد

---

(١) تقدمت ترجمته توفي سنة ١٤٨هـ ودفن بالبقيع.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٥٩ والتبصير ص ٢٢).

(٣) توفي محمد بن الباقر سنة ١١٤هـ.

(٤) في «الفرق بين الفرق» (ص ٥٩ ــ ٦٠): «وقالوا: إن علياً نَصَّ على إمامة ابنه الحسن، ونص الحسنُ على إمامة الحسين زين العابدين، ونص زين العابدين على إمامة محمد بن علي المعروف بالباقر، وزعموا أنه هو المهدي المنتظر بما روي أن النبي ﷺ قال لجابر بن عبد الله الأنصاري: «إنك تلقاه فاقرئه مني السلام» وكان جابر آخر من مات بالمدينة من الصحابة وكان قد عمي في آخر عمره، وكان يمشي في =

الصادق، وهو ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات.

وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم. ثم دخل العراق وأقام بها مدة. ما تعرض للإمامة قط، ولا نازع أحداً في الخلافة قط. ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط، ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط. وقيل: من أنس بالله توحش عن الناس، ومن استأنس بغير الله نهبه الوسواس.

وهو من جانب الأب ينتسب إلى شجرة النبوة، ومن جانب الأم ينتسب إلى أبي بكر(١) الصديق رضي الله عنه. وقد تبرأ عما كان ينسب إليه بعض الغلاة وبرىء منهم ولعنهم. وبرىء من خصائص مذاهب الرافضة وحماقاتهم من القول بالغيبة والرجعة، والبداء، والتناسخ، والحلول والتشبيه. لكن الشيعة بعده افترقوا وانتحل كل واحد منهم مذهباً، وأراد أن يروجه على أصحابه فنسبه إليه وربطه به، والسيد بريء من ذلك ومن الاعتزال، والقدر أيضاً.

هذا قوله في الإرادة «إن الله تعالى أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً. فما أراده بنا طواه عنا، وما أراده منا أظهره لنا. فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا؟».

= المدينة ويقول: يا باقر، يا باقر، متى ألقاك؟ فمرّ يوماً في بعض سكك المدينة فناولته جارية صبياً كان في حجرها فقال لها: من هذا؟ فقالت: هذا محمد بن علي بن الحسين بن علي، فضمه إلى صدره وقبّل رأسه ويديه ثم قال: يا بنيّ جدّك رسول الله يقرئك السلام. ثم قال جابر: قد نعيت إلى نفسي فمات في تلك الليلة. فحجتهم في هذا أن رسول الله بعث يقرىء عليه السلام. فدلّ على أنه المهدي المنتظر».

(١) أمه أم فروة، وقيل أم القاسم، واسمها قريبة، أو فاطمة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر وهذا معنى قول الصادق إن أبا بكر ولدني مرّتين وفي ذلك يقول الشريف المرضي:

وحزنا عتيقاً وهو غاية فخركم ... بمولد بنت القاسم بن محمد

(راجع أعيان الشيعة ٤: ٥٤٢).

وهذا قوله في القدر: هو أمر بين أمرين: لا جبر ولا تفويض.

وكان يقول في الدعاء: اللهم لك الحمد إن أطعتك، ولك الحجة إن عصيتك. لا صنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجة لي ولا لغيري في إساءة.

فنذكر الأصناف الذين اختلفوا فيه ونعدهم، لا على أنهم من تفاصيل أشياعه، بل على أنهم منتسبون إلى أصل شجرته، وفروع أولاده، ليعلم ذلك.

(ب) **النَّاووسيَّة**(١): أتباع رجل يقال له: ناووس(٢)، وقيل نسبوا إلى قرية ناووسا(٣). قالت إن الصادق حي بعد، ولن يموت حتى يظهر فيظهر أمره. وهو القائم المهدي. ورووا عنه أنه قال: لو رأيتم رأسي يُدَهْدَهُ(٤) عليكم من الجبل فلا تصدقوا، فإني صاحبكم صاحب السيف.

وحكى أبو حامد الزَّوزَني أن الناووسية زعمت أن علياً باق وستنشق الأرض عنه يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً.

(ج) **الأفْطَحِيَّة**(٥): قالوا: بانتقال الإمامة من الصادق إلى ابنه عبد الله

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٦١ والتبصير ص ٢٢ ومقالات الإسلاميين للأشعري [illegible]

(٢) في «الفرق بين الفرق»: «هم أتباع رجل من أهل البصرة كان ينتسب إلى ناووس بها». وفي [illegible]: «وهذه الفرقة تسمى الناووسية لقبوا برئيس لهم يقال له عجلان بن ناووس من أهل البصرة». وجاء في الحور العين ص ١٦٢ أنهم: «أتباع رجل يقال له ناووس، وقيل: نسبوا إلى قرية ناووسي». وفي فرق الشيعة أيضاً ص ٦٧ «الناوسية نسبة إلى عجلان بن ناوس، وهو رئيس لهم من أهل البصرة».

(٣) [illegible] بهذا الاسم.

(٤) [illegible] بهذا الاسم.

(٥) [illegible] الفرق بين الفرق: العماريّة، وقال: «هم منسوبون إلى زعيم منهم يسمى عماراً، [illegible] أن الإمام بعده ولده عبد الله، وكان أكبر أولاده، وكان أفطح الرجلين، ولهذا قيل لأتباعه «الأفطحيّة».

الأفطح[٣]، وهو أخو إسماعيل من أبيه وأمه، وأمهما فاطمة بنت الحسين بن الحسين بن الحسن بن علي، وكان أسنَّ أولاد الصادق.

زعموا أنه قال: الإمامة في أكبر أولاد الإمام. وقال: الإمام من يجلس مجلسي. وهو الذي جلس مجلسه، والإمام لا يغسله ولا يصلي عليه ولا يأخذ خاتمه ولا يواريه إلا الإمام. وهو الذي تولّى ذلك كله. ودفع الصادق وديعة إلى بعض أصحابه وأمره أن يدفعها إلى من يطلبها منه وأن يتخذه إماماً. وما طلبها منه أحد إلا عبد الله ومع ذلك ما عاش بعد أبيه إلا سبعين يوماً ومات ولم يعقب ولداً ذكراً.

(د) **الشُّمَيْطِية**[٢]: أتباع يحيى بن أبي شميط[٣]، قالوا إن جعفراً قال: إن صاحبكم اسمه اسم نبيكم، وقد قال له والده رضوان الله عليهما: إن ولد لك ولد فسميته باسمي فهو الإمام، فالإمام بعده ابنه محمد[٤].

(هـ) **الإسماعيلية الواقفة**[٥]: قالوا إن الإمام بعد جعفر إسماعيل نصاً عليه باتفاق من أولاده، إلا أنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه. فمنهم من قال لم يمت[٦]، إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس، وأنه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة.

---

(١) الأفطح: الرجل إذا اعوجّت رجله حتى ينقلب قدمها إلى إنسيها. وقيل: هو أن يكون سيره على ظهر قدمه.

(٢) راجع التبصير ص ٢٣ ومقالات الإسلاميين ١: ٩٩ والفرق بين الفرق ٦١.

(٣) يحيى بن أبي شميط، وفي بعض الكتب يحيى بن أبي سميط (بالسّين)، وفي بعضها يحيى بن شميط وفي بعضها أيضاً يحيى بن شميط الأحمسي. وكان قائداً من قواد المختار. (راجع فرق الشيعة ص ٧٧).

(٤) في الفرق بين الفرق: «وأقروا بموت جعفر... وزعموا أن المنتظر من ولده».

(٥) راجع فرق الشيعة ص ٨١.

(٦) وتعتقد فرقة بأنه حي لم يمت وإنما غاب وهو القائم ولا يجوز أن يموت ولا ولد له ظاهر لأن الأرض لا تخلو من إمام وللقائم غيبتان وتعتقد أخرى أنه مات وعاش بعد موته وهو اليوم حيّ مستتر لا يظهر وسيظهر فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. (فرق الشيعة ص ٩٧).

ومنهم من قال موته صحيح، والنص لا يرجع قهقرى، والفائدة في النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم. فالإمام بعد إسماعيل: محمد بن إسماعيل، وهؤلاء يقال لهم المباركية[1]. ثم منهم من وقف على محمد[2] بن إسماعيل وقال برجعته بعد غيبته.

ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم، ثم في الظاهرين القائمين من بعدهم، وهم الباطنية، وسنذكر مذاهبهم على الانفراد، وإنما مذهب هذه الفرقة الوقف على إسماعيل بن جعفر، أو محمد بن إسماعيل. والإسماعيلية المشهورة في الفرق منهم هم الباطنية التعليميّة الذين لهم مقالة مفردة.

(و) **الموسَوِيّة[3]، والمُفَضَّلِيَّة[4]**: فرقة واحدة قالت بإمامة موسى[5] بن جعفر نصاً عليه بالاسم، حيث قال الصادق رضي الله عنه: سابعكم قائمكم، وقيل صاحبكم قائمكم، ألا وهو سَمِيُّ صاحب التوراة.

ولما رأت الشيعة أن أولاد الصادق على تفرق، فمن ميت في حال حياة أبيه

---

(١) سموا بالمباركية برئيس لهم كان يسمى المبارك مولى إسماعيل بن جعفر وهو كوفي. (فرق الشيعة ص ٦٩).

(٢) ذكر أصحاب الأنساب في كتبهم أن محمد بن إسماعيل بن جعفر مات ولم يعقب. (الفرق بين الفرق ص ٦٤). ومحمد بن إسماعيل بن جعفر هو الذي سأل عمه الإمام أبا الحسن موسى أن يأذن له في الخروج إلى العراق وأن يرضى عنه ويوصيه بوصيّة فأذن له وأوصاه ودفع له ثلاث صرر كل صرّة فيها مائة وخمسون ديناراً ثم أعطاه ألفاً وخمسمائة درهم فلما وصل إلى العراق دخل على الرشيد فقال: يا أمير المؤمنين خليفتان في الأرض موسى بن جعفر بالمدينة يُجبى له الخراج وأنت بالعراق يُجبى لك الخراج... فأمر الخليفة له بمائة ألف درهم فلما قبضها وحملت إلى منزله أخذته الريح في جوف ليلته فمات وحول من الغد المال الذي حمل إليه. (فرق الشيعة ٦٨).

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٦٣ والتبصير ص ٢٣ ومقالات الأشعري ١: ١٠٠) وسمّاها «الموسائية» وليس بقياس والصواب في النسب إلى موسى «موسوية» كما هنا وفيما أشرنا إليه من المراجع.

(٤) هم أتباع المفضّل بن عمر. (المقريزي ٤: ١٧٥).

(٥) هو موسى الكاظم المتوفى سنة ١٧٣هـ وله مشهد معروف ببغداد.

ولم يعقب، ومن مختلف في موته، ومن قائم بعد موته مدة يسيرة، ومن ميت غير معقب، وكان موسى هو الذي تولى الأمر وقام به بعد موت أبيه، رجعوا إليه واجتمعوا عليه مثل المفضل بن عمر، وزرارة بن أعين، وعمار الساباطي. وروت الموسوية عن الصادق رضي الله عنه أنه قال لبعض أصحابه: عدّ الأيام فعدّها من الأحد حتى بلغ السبت، فقال له: كم عددت؟ فقال: سبعة، فقال: جعفر سبت السبوت، وشمس الدهور، ونور الشهور. من لا يلهو ولا يلعب، وهو سابعكم قائمكم هذا. وأشار إلى ولده موسى الكاظم. وقال فيه أيضاً: إنه شبيه بعيسى عليه السلام.

ثم إن موسى لما خرج وأظهر الإمامة حمله هارون الرشيد من المدينة فحبسه عند عيسى بن جعفر[1]، ثم أشخصه إلى بغداد فحبسه عند السندي بن شاهك[2]، وقيل إن يحيى بن خالد بن برمك سمّه في رطب فقتله وهو في الحبس، ثم أخرج ودفن في مقابر قريش ببغداد واختلفت الشيعة بعده.

فمنهم من توقف في موته وقال: لا ندري أمات أم لم يمت! ويقال لهم الممطورة، سماهم بذلك علي بن إسماعيل، فقال: ما أنتم إلا كلاب ممطورة[3]، ومنهم من قطع بموته ويقال لهم القطعية، ومنهم من توقف عليه، وقال إنه لم يمت، وسيخرج بعد الغيبة، ويقال لهم الواقفة.

(ز) الاثْنَا عَشْرِيَّة[4]: إن الذين قطعوا بموت موسى الكاظم بن جعفر

(١) من أمراء العباسيين وهو أخو زبيدة زوج الرشيد توفي سنة ١٩٢هـ. (الطبري ١٠: ٥٣ و١٠٩).

(٢) [illegible] فوكلت [illegible] وكتاب الرشيد إليّ

(٣) [illegible] هذا اللّقب فإذا قيل

(٤) [illegible] ١: ٨٨، ١٠١ وذكر أوجه الاختلاف ولكنه لم يسمها باسم. (راجع التبصير ص ٢٣).

الصادق وسموا قطعية، ساقوا الإمامة بعده في أولاده، فقالوا: الإمام بعد موسىٰ الكاظم: ولده علي الرضا، ومشهده بطوس(١)، ثم بعده: محمد التقي، الجواد أيضاً، وهو في مقابر قريش ببغداد، ثم بعده: عليّ بن محمد التقي، ومشهده بقم، وبعده: الحسن العسكري الزكي، وبعده: ابنه محمد القائم المنتظر الذي هو بسُرّ مَنْ رأى(٢)، وهو الثاني عشر، هذا هو طريق الاثنا عشرية في زماننا.

إلا أن الاختلافات التي وقعت في حال كل واحد من هؤلاء الاثنا عشر، والمنازعات التي جرت بينهم وبين إخوتهم وبني أعمامهم وجب ذكرها لئلا يشذ عنا مذهب لم نذكره ومقالة لم نوردها.

فاعلم أن من الشيعة من قال بإمامة: أحمد(٣) بن موسى بن جعفر دون أخيه عليّ(٤) الرضا، ومن قال بعلي: شك أولاً في محمد بن عليّ، إذ مات أبوه وهو صغير غير مستحق للإمامة(٥) ولا علم عنده بمناهجها، وثبت قوم على إمامته واختلفوا بعد موته أيضاً، فقال قوم بإمامة موسى بن محمد، وقال قوم آخرون بإمامة عليّ بن محمد، ويقولون هو العسكري، واختلفوا بعد موته أيضاً، فقال قوم بإمامة جعفر بن علي، وقال قوم بإمامة محمد بن عليّ، وقال قوم بإمامة الحسن بن عليّ، وكان لهم رئيس يقال له علي بن فلان الطاحن(٦)، وكان من أهل الكلام، قوّى أسباب جعفر بن علي، وأمال الناس إليه، وأعانه فارس(٧) بن حاتم بن ماهويه؛

(١) اسم مدينة بخراسان قريبة من نيسابور بها قبر هارون الرشيد وقبر علي بن موسى الرضا. (معجم البلدان ٤/٤٩).

(٢) سر من رأى: سامراء بالعراق وبها السرداب المشهور.

(٣) أحمد بن موسى بن جعفر كان كريماً، أعتق ألف مملوك كان في عصر المأمون. (فرق الشيعة ص ٨٧).

(٤) علي الرضا بن موسى الكاظم ولد سنة ١٥٣هـ وأمه أم ولد وسمّيت بالطاهرة. كان المأمون يعظمه ويجلّه وزوّجه ابنته.

(٥) توفي أبو الحسن الرضا وابنه محمد ابن سبع سنين. (فرق الشيعة ص ٨٨).

(٦) قيل الطاحي، وهو من متكلمي أهل الكوفة كان متكلماً محجاجاً. (فرق الشيعة ص ٩٩).

(٧) قاله في فرق الشيعة (ص ٩٩) وأعانه على ذلك أخت الفارس بن حاتم بن ماهويه القزويني غير أن هذه أنكرت إمامة الحسن بن علي وكان فارس هذا فتّاناً يفتن الناس ويدعوهم إلى البدعة.

وذلك أن علياً قد مات، وخلف الحسن العسكري، قالـوا: امتحنا الحسن فلم نجـد عنـده علماً، ولقبـوا من قال بـإمامـة الحسن الحماريـة، وقووا أمـر جعفر بعـد موت الحسن واحتجوا بأن الحسن مات بلا خلف فبطلت إمامته، ولأنه لم يعقب، والإمام لا يموت إلا ويكون له خلف وعقب.

وحاز جعفر ميـراث الْحسن بعد دعـاوى ادعاهـا عليه أنه فعل ذلك من حبل في جـواريه وغيـرهم، وانكشف أمره عنـد السلطان والرعيـة وخواص النـاس وعوامهم، وتشتت كلمة من قال بإمامة الْحسن وتفرقـوا أصنافـاً كثيرة، فثبتت هـذه الفرقـة على إمـامة جعفـر، ورجـع إليهم كثيـر ممن قـال بـإمـامـة الْحسن، منهم: الحسن[٣] بن علي بن فضال، وهو من أجـلّ أصحابهم وفقهائهم، كثير الفقـه والحديث، ثم قـالوا بعد جعفر بعلي بن جعفر وفاطمة بنت علي أخت جعفر، وقـال قوم بـإمامـة علي بن جعفر دون فاطمة السيدة ثم اختلفـوا بعد مـوت علي وفاطمـة اختلافـاً كثيراً، وغـلا بعضهم في الإمامة غلواً كأبـي الخطاب الأسدي[٤].

وأما الذين قالوا بإمامة الحسن فافترقوا بعد موته إحدى عشرة فرقة وليست لهم ألقاب مشهورة، ولكننا نذكر أقاويلهم.

الفرقة الأولى: قـالت إن الْحسن لم يمت، وهو القـائم، ولا يجوز أن يمـوت ولا ولـد له ظـاهـراً، لأن الأرض لا تخلو من إمـام؛ وقـد ثبت عنـدنـا أن القـائم لـه غيبتان، وهذه إحدى الغيبتين، وسيظهر ويعرف ثم يغيب غَيْبة أخرى.

الثانية: قـالت إن الْحسن مات ولكنـه يحيا وهـو القـائم، لأن رأينـا أن معنى القـائم هو القيـام بعد المـوت، فنقطـع بمـوت الحسن ولا نشك فيـه، ولا ولد لـه، فيجب أن يحيا بعد الموت.

---

(١) الحسن بن علي بن فضال التيمي الكـوفي أبو بكـر روى عن موسى بن جعفـر وابنه عـلي وغيرهمـا. كان يقـول بإمـامة عبـد الله بن جعفر ثم رجـع إلى إمامة أبـي الحسن وكـان خصّيصاً بـالرضـا. وكـان من مصنفي الشيعة توفي سنة ٢٢٤هـ. (لسان الميزان ٢: ٢٢٥).

(٢) هـو أبو الخـطاب: محمد بن أبـي زينب الأجـدع الأسـدي ويكنّى أيضـاً أبـا الـظبيـان. (فـرق الشيعـة ص ٤٢).

الثالثة: قالت إن الحسن قد مات، وأوصى إلى جعفر أخيه، ورجعت الإمامة إلى جعفر.

الرابعة: قالت إن الحسن قد مات، والإمام جعفر، وإنا كنّا مخطئين في الائتمام به؛ إذ لم يكن إماماً، فلما مات ولا عقب له تبينا أن جعفر كان محقاً في دعواه، والحسن مبطلاً.

الخامسة: قالت إن الحسن قد مات، وكنا مخطئين في القول به، وإن الإمام كان محمد بن علي أخا الحسن وجعفر؛ ولما ظهر لنا فسق جعفر وإعلانه به؛ وعلمنا أن الحسن كان على مثل حاله إلا أنه كان يتستر، عرفنا أنهما لم يكونا إمامين، فرجعنا إلى محمد، ووجدنا له عقباً، وعرفنا أنه كان هو الإمام دون أخويه.

السادسة: قالت إن الحسن كان له ابن، وليس الأمر على ما ذكروا أنه مات ولم يعقب، بل ولد له ولد قبل وفاة أبيه بسنتين فاستتر خوفاً من جعفر وغيره من الأعداء، واسمه محمد[1] وهو الإمام، القائم، الحجة، المنتظر.

السابعة: قالت إن له ابناً، ولكنه ولد بعد موته بثمانية أشهر، وقول من ادعى أنه مات وله ابن باطل، لأن ذلك لو كان لم يخفَ، ولا يجوز مكابرة العيان.

الثامنة: قالت صحت وفاة الحسن، وصح أن لا ولد له، وَبطل ما ادعى من الحيل في سرية له، فثبت أن الإمام بعد الحسن غير موجود، وَهو جائز في المعقولات أن يرفع الله الحجة عن أهل الأرض لمعاصيهم، وهي فترة وزمان لا إمام فيه، والأرض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل مبعث النبي ﷺ.

---

(١) في فرق الشيعة (ص ١٠٢): «قالت فرقة: إن للحسن ابناً سماه محمداً ولد سنة ٢٥٥هـ. وأمه نرجس أو ريحانة أو صقيل، أو سوسن. وكنيته أبو القاسم وألقابه كثيرة: منها صاحب الزمان، وصاحب الدار، والغريم والقائم والمهدي، والهادي، والصاحب. وقد قطعوا على إمامته، وزعموا أنه مستور، وأنها إحدى غيباته وله غيبتان إحداهما من يوم وفاة أبيه وهي الصغرى. والثانية الكبرى وابتداؤها من وفاة السمري آخر السفراء ولا يعلم انتهاؤها إلاّ الله عز وجل. هذا هو اعتقاد الإمامية الإثني عشرية» كما جاز أن لا يكون قبل النبي ﷺ. (راجع فرق الشيعة ص ١٠٥).

التاسعة: قالت إن الحسن قد مات، وصح موته، وقد اختلف الناس هذه الاختلافات، ولا ندري كيف هو؟ ولا نشك أنه قد ولد له ابن، ولا ندري قبل موته أو بعد موته؟ إلا أن نعلم يقيناً أن الأرض لا تخلو من حجة، وهو الخلف الغائب، فنحن نتولاه ونتمسك به باسمه حتى يظهر بصورته.

العاشرة: قالت نعلم أن الحسن قد مات، ولا بد للناس من إمام، فلا تخلو الأرض من حجة، ولا ندري: من ولده؟ أم من ولد غيره؟.

الحادية عشرة: فرقة توقفت في هذا التخابط وقالت: لا ندري على القطع حقيقة الحال، لكنا نقطع في الرضا ونقول بإمامته، وفي كل موضع اختلفت الشيعة فيه، فنحن من الواقفة في ذلك إلى أن يظهر الله الحجة، ويظهر بصورته، فلا يشك في إمامته من أبصره، ولا يحتاج إلى معجزة وكرامة وبينة، بل معجزته اتباع الناس بأسرهم إياه من غير منازعة ولا مدافعة.

فهذه جملة الفرق الإحدى عشرة قطعوا على كل واحد واحداً، ثم قطعوا على الكل بأسرهم.

ومن العجب أنهم قالوا: الغيبة قد امتدت مائتين ونيفاً وخمسين سنة، وصاحبنا قال: إن خرج القائم وقد طعن في الأربعين فليس بصاحبكم، ولسنا ندري كيف تنقضي مائتان ونيف وخمسون سنة في أربعين سنة؟ وإذا سئل القوم عن مدة الغيبة كيف تتصور؟ قالوا: أليس الخضر وإلياس عليهما السلام يعيشان في الدنيا من آلاف سنين، لا يحتاجان إلى طعام وشراب؟ فلم لا يجوز ذلك في واحد من آل البيت؟ قيل لهم: ومع اختلافكم هذا كيف يصح لكم دعوى الغيبة؟ ثم الخضر عليه السلام ليس مكلفاً بضمان جماعة، والإمام عندكم ضامن، مكلف بالهداية والعدل، والجماعة مكلفون بالاقتداء به والاستنان بسنته، ومن لا يرى كيف يقتدى به؟.

فلهذا صارت الإمامية متمسكين بالعدلية في الأصول، وبالمشبهة في الصفات، متحيرين تائهين.

وبين الإخبارية منهم والكلامية سيف وتكفير، وكذلك بين التفضيلية والوعيدية قتال وتضليل، أعاذنا الله من الحيرة.

ومن العجب أن القائلين بإمامة المنتظر مع هذا الاختلاف العظيم الذي بينت لا يستحيون فيدّعون فيه أحكام الإلهية، ويتأولون قوله تعالى عليه: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(١)

قالوا: هو الإمام المنتظر الذي يردّ إليه علم الساعة، ويدّعون فيه أنه لا يغيب عنا، وسيخبرنا بأحوالنا، حين يحاسب الخلق، إلى تحكمات باردة، وكلمات عن العقول شاردة.

لَقَدْ طُفْتُ فِي تِلْكَ المَعَاهِدِ كُلِّهَا ... وَسَيَّرْتُ طَرْفِي بَيْنَ تِلْكَ المَعَالِمِ
فَلَمْ أَرَ إِلَّا وَاضِعاً كَفَّ حَائِرٍ ... عَلَى ذَقَنٍ أَوْ قَارِعاً سِنَّ نَادِمِ(٢)

أسامي الأئمة الاثني عشر عند الإمامية:

المرتضى، والمجتبى، والشهيد، والسجّاد، والباقر، والصّادق، والكاظم، والرضي، والتقي، والنقي، والزكي، والحجة القائم المنتظر.

الغالية

هؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحُلولية(٣)، ومذاهب التناسخية(٤)، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت

(١) سورة التوبة: الآية ١٠٥.

(٢) [illegible] أنها لأبي بكر محمد بن باجة المعروف بابن الصائغ الأندلسي. وقيل إن [illegible]

(٣) [illegible] (ص ٢٥٤): «عشر فرق كلها كانت في دولة الإسلام وغرض جميعها القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع [illegible] اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر [illegible]

(٤) [illegible] من بدن آخر من غير تخلل زمانين بين التعلقين للتعشّق الذاتي بين الروح والجسد. (تعريفات ص ٦٧).

الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة، حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة. وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت إلى بعض أهل السنّة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد من التشبيه والحلول.

وبدع الغلاة محصورة في أربع: التشبيه، والبداء، والرجعة، والتناسخ، ولهم ألقاب، وبكل بلد لقب، فيقال لهم بأصبهان: الخُرَّمِيَّة، والكَوذِيّة، وبالري: المُزْدِكِية والسنباذية، وبأذربيجان الدقولية، وبموضع المحمرة، وبما وراء النهر: المبيضة.

وهم أحد عشر صنفاً:

(أ) **السَّبَائِية**[1]: أصحاب عبد الله[2] بن سبأ الذي قال لعلي كرم الله وجهه: أنت، أنت، يعني أنت الإله، فنفاه إلى المدائن، زعموا أنه كان يهودياً فأسلم، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في عليّ رضي الله عنه، وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامة عليّ رضي الله عنه ومنه انشعبت أصناف الغلاة.

زعم أن علياً حي لم يمت[3]، ففيه الجزء الإلهي، ولا يجوز أن يستولى عليه، وهو الذي يجيء في السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٣٣ والتبصير ص ٧١ ومقالات الإسلاميين ١ : ٨٥ وشرح عقيدة السفاريني ١ : ٨٠).

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ بالهامش والتعريفات للسيد الشريف الجرجاني ص ٧٩.

(٣) غلا ابن سبأ في عليّ حتى زعم أنه إله ودعا إلى ذلك قوماً من غواة الكوفة. ورفع خبرهم إلى علي فأمر بإحراق قوم منهم في حفرتين حتى قال بعض الشعراء في ذلك:

لترمِ بيَ الحوادث حيث شاءت إذا لم ترمِ بي في الحفرتينِ

ثم إنه خاف من إحراق الباقين منهم فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن فلما قُتل علي زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي وأن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام وأنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه.

=

وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال عليّ رضي الله عنه واجتمعت عليه جماعة، وهم أول فرقة قالت بالتوقف، والغَيْبة، والرجعة، وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد عليّ رضي الله عنه، قال: وهذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة وإن كانوا على خلاف مراده، هذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد في الحرم ورفعت القصة إليه: ماذا أقول في يد الله فقأت عيناً في حرم الله؟ فأطلق عمر اسم الإلهية عليه لما عرف منه ذلك.

(ب) الكاملية[1]: أصحاب أبي كامل[2]، أكفر جميع الصحابة بتركها بيعة علي رضي الله عنه، وطعن في علي أيضاً بتركه طلب حقه، ولم يعذره في القعود، قال: وكان عليه أن يخرج ويظهر الحق، على أنه غلا في حقه وكان يقول: الإمامة نور يتناسخ من شخص إلى شخص، وذلك النور في شخص يكون نبوة، وفي شخص يكون إمامة، وربما تتناسخ الإمامة فتصير نبوة، وقال بتناسخ الأرواح وقت الموت.

والغلاة على أصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلول، ولقد كان

وكان ابن سبأ مع بعض أتباعه يزعمون أن علياً في السحاب وأن الرعد صوته ومن سمع من هؤلاء صوت الرعد قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين. وفي هذه الطائفة قال إسحاق بن سويد العدوي قصيدته التي برىء فيها من الخوارج والروافض والقدرية ومنها:

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزّال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً ... يردّون السلام على السحاب
ولكني أحبّ بكل قلبي ... وأعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حبّاً ... به أرجو غداً حسن الثواب

(راجع الفرق بين الفرق ص ٢٣٣ وما بعدها).

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٥٤ والتبصير ص ٢١) ولم يذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين الكاملية بين فرق الرافضة.

(٢) هو القائل بتكفير الصحابة بترك نصرة عليّ وتكفير عليّ بترك طلب حقّه. وفي الشفاء: الكميلية بتصغير كامل على كميّل. ونسبوا إليه خلاف القياس، تصغير تحقير. والكاملية شرّ الروافض. (التاج ٨: ١٠٤).

التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة تلقوها من المجوس المزدكية، والهند البرهمية، ومن الفلاسفة والصابئة، ومذهبهم أن الله تعالى قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول.

وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكل، أما الحلول بجزء، فهو كإشراق الشمس في كوة، أو كإشراقها على البلور.

أما الحلول بكل فهو كظهور ملك بشخص، أو شيطان بحيوان.

ومراتب التناسخ أربع: النسخ، والمسخ، والفسخ، والرسخ[1]، وسيأتي شرح ذلك عند ذكر فرقهم من المجوس على التفصيل[2]، وأعلى المراتب مرتبة الملكية أو النبوة، وأسفل المراتب الشيطانية أو الجنية.

وهذا أبو كامل كان يقول بالتناسخ ظاهراً من غير تفصيل مذهبه.

(ج) العلبائية[3]: أصحاب العلباء بن ذراع الدوسي، وقال قوم: هو الأسدي، وكان يفضل علياً على النبي ﷺ، وزعم أنه بعث محمداً، يعني علياً، وسماه إلهاً، وكان يقول بذم محمد ﷺ، وزعم أنه بعث ليدعو إلى علي فدعا إلى نفسه، ويسمون هذه الفرقة الذميمة.

---

(١) في شرح المواقف ٢: ٤٤٤: أن «النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها، فإنها تتردد في الأبدان [illegible] كمالها من علومها وأخلاقها. فحينئذ تبقى مجردة [illegible] البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف [illegible] البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف [illegible].

وقيل: [illegible] أيضاً [illegible].

(٢) لم يشرح [illegible] عن فرقهم من المجوس.

(٣) [illegible] إن علياً هو الله [illegible] خارجة عن فرق الإسلام لكفرها بنبوّة محمد من الله تعالى». (راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٧٥).

٢٠٦

ومنهم من قال بإلهيتها جميعاً، ويقدمون علياً في أحكام الإلهية، ويسمونهم **العينية**.

ومنهم من قال بإلهيتهما جميعاً، ويفضلون محمداً في الإلهية ويسمونهم **الميمية**.

ومنهم من قال بالإلهية لجملة أشخاص أصحاب الكساء(1): محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وقالوا خمستهم شيء واحد. والروح حالة فيهم بالسوية، لا فضل لواحد منهم على الآخر، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث، بل قالوا فاطم، بلا هاء، وفي ذلك يقول بعض شعرائهم:

تَــوَلَّيتُ بَعْدَ اللهِ في الــدِّينِ خَمْسَــةً   نَبِيّــاً، وَسِبْطَيْـهِ، وَشَيْخـاً، وَفَــاطِمَا

(د) **المُغِيرِيَّة**(2): أصحاب المغيرة بن سعيد(3)، العجلي، ادعى أن الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسين في: محمد النفس الزكية بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، الخارج بالمدينة، وزعم أنه حي لم يمت.

وكان المغيرة مولى لخالد(4) بن عبد الله القسري، وادعى الإمامة لنفسه بعد

(1) عن أم سلمة، قالت: جاءت فاطمة إلى النبي ﷺ تحمل خزيرة لها، فقال: «أدعي زوجك وابنيك». فجاءت بهم فطعموا، [illegible] «اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي [illegible] عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» [illegible] ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ [illegible] «تنحي، فإنك إلى خير» [illegible] في علي وحسن، وحسين وفاطمة» (راجع [illegible]).

(2) راجع في [illegible] هذه الفرقة: (الفرق بين الفرق [illegible] والتبصير [illegible] ١٧٣ ومقالات الإسلاميين ١ :٦٨ [illegible] ٢٨٣).

(3) المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي [illegible] قالوا إنه جمع بين الإلحاد والتنجيم [illegible] توفي سنة ١١٩هـ/٧٣٧م. (راجع ميزان الاعتدال ٣ للذهبي [illegible]).

(4) خالد بن عبد الله القسري: كان أمير العراقين لهشام بن عبد الملك. توفي سنة ١٢٦هـ. (ابن خلكان ١ :٢١١).

الإمام محمد، وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه، واستحل المحارم، وغلا في حق عليّ رضي الله عنه غلواً لا يعتقده عاقل، وزاد على ذلك قوله بالتشبيه فقال: إن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء[1]، وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة، وزعم أن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم، فطار فوقع على رأسه تاجاً. قال: وذلك قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾[2].

ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه، فغضب من المعاصي فعرق، فاجتمع من عرقه بحران: أحدهما مالح، والآخر عذب، والمالح مظلم، والعذب نير، ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عين ظله فخلق منها الشمس والقمر، وأفنى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. قال: ثم خلق الخلق كله من البحرين فخُلِق المؤمنون من البحر النير، وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس أول ما خلق، وأول ما خلق هو ظل محمد عليه الصلاة والسلام وظل عليّ قبل خلق ظلال الكل، ثم عرض على السموات والأرض والجبال أن يحملن الأمانة[3]، وهي أن يمنعن عليّ بن أبي طالب من الإمامة، فأبين ذلك.

ثم عرض ذلك على الناس، فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل منعه من ذلك، وضمن له أن يعينه على الغدر به شرط أن يجعل الخلافة له من بعده، فقبل منه وأقدما على المنع متظاهرين، فذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ

---

(١) فالألف منها مثال قدميه، والعين على صورة عينه، وشبّه الهاء بالفرج. (الفرق بين الفرق ص ٢٣٩).

(٢) سورة الأعلى: الآية ١.

(٣) قال ابن عباس: أراد بالأمانة الطاعة والفرائض التي فرضها على عباده. عرضها على السموات والأرض والجبال على أنهم إذا أدّوها أثابهم وإن ضيّعوها عذّبهم.

وقال ابن مسعود: الأمانة إداء الصلوات وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وصدق الحديث وقضاء الدّين والعدل وأشدّ من هذا كلّه الودائع. . (لباب التأويل ٥ : ٢٢٩).

كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[1] وزعم أنه نـزل في حق عمر قـوله تعـالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ * فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ﴾[2].

ولما أن قتل المغيرة اختلف أصحابه، فمنهم من قال بانتظاره ورجعته، ومنهم من قال بانتظار إمامة محمد، كما كان يقـول هو بـانتظاره، وقـد قال المغيـرة بإمـامة أبـي جعفر محمد بن عليّ رضي الله عنهما، ثم غلا فيه وقال بإلهيته فتبرأ منه البـاقر ولعنه، وقد قال المغيرة لأصحابه: انتظروه، فإنه يرجـع، وجبريل وميكائيل يبـايعانـه بين الركن والمقام وزعـم أنه يحيـي الموتى.

(هـ) **المَنْصُوريّة**[3]: أصحاب أبـي منصور[4] العجلي، وهو الذي عزا نفسه إلى أبـي جعفر محمد بن علي الباقر في الأول، فلما تبرأ منه الباقـر وطرده زعم أنـه هو الإمام، ودعا الناس إلى نفسه، ولما توفي الباقر قال: انتقلت الإمامة إليّ وتظاهر بذلك وخرجت جماعة منهم بالكوفة في بني كندة حتى وقف يوسف بن عمـر الثقفي والي العراق في أيام هشام بن عبد الملك على قصته وخبث دعوته، فأخذه وصلبه.

زعم أبـو منصـور العجلي أن عليـاً رضي الله عنـه هـو الكِسْفُ السـاقط من السماء. وربما قـال: الكِسَفُ الساقط من السمـاء هو الله تعـالى. وزعم حين ادعى

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

(٢) سورة الحشر: الآية ١٦.

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفـرق ص ٢٤٣ وفرق الشيعـة ص ٣٤ ومقالات الإسـلاميين ١ : ٧٤ والتبصير ص ٧٣).

(٤) أبو منصور العجلي: رجل من عبد القيس كان يسكن الكوفة. كان أمياً لا يقرأ ونشأ بالبادية، فلما مات أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ادّعى أبو منصور هذا أن أبا جعفر فـوّض إليه أمره وجعله وصيّة من بعده ثم تجاوز ذلك فادعى نفسه أنه نبـي ورسول، وأن جبريـل يأتيه بالـوحي من عند الله، وزعم أن الله تعالى أرسل محمداً ﷺ بالتنزيل، وأرسله هو بالتأويل، واستمرت فتنة هذا الضال المخرق حتى وقف على عوراته يوسف بن عمر الثقفي فأخذه وصلبه. ثم قـام من بعده ابنـه الحسين بن أبـي منصـور فتنبأ وادعى مرتبة أبيه فقتله المهدي العباسي مـع جماعة من أصحابه وصلبهم. (راجـع فرق الشيعـة ص ٣٨ والفرق بين الفرق ص ٢٤٣).

الإمـامة لنفسـه أنه عـرج به إلى السمـاء، ورأى معبوده فمسـح بيـده رأسه، وقـال: يا بني، انزل فبلّـغ عني. ثم أهبطه إلى الأرض. فهو الكسف الساقط من السماء.

وزعم أيضاً أن الرسل لا تنقطـع أبـداً، والرسـالة لا تنقـطـع. وزعـم أن الجنة رجل أمرنا بموالاته، وهو إمـام الوقت. وأن النـار رجل أمـرنا بمعـاداته، وهـو خصم الإمام. وتأول المحرمات كلها على أسماء رجال أمَرَنـا الله تعالى بمعـاداتهم. وتأول الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم. واستحل أصحابـه قتل مخـالفيهم وأخذ أموالهم، واستحلال نسائهم. وهـم صنف من الخُرَّمِيـة. وإنما مقصـودهم من حمل الفرائض والمحرمات على أسماء رجال: هو أن من ظفـر بذلـك الرجـل وعرفـه فقد سقط عنه التكليف، وارتفـع الخطاب إذ قد وصل إلى الجنة وبلـغ الكمال.

ومما أبدعه العجلي أنه قـال: إن أول ما خلق الله تعـالى هو عيسى ابن مـريم عليه السلام، ثم علي بن أبـي طالب كرم الله وجهه.

(و) الخَطّابِيّة[1]: أصحاب أبـي الخطاب محمـد[2] بن أبـي زينب الأسدي الأجـدع مولى بني أسـد، وهو الـذي عزا نفسـه إلى أبـي عبد الله جعفـر بن محمـد الصـادق رضي الله عنه. فلمـا وقف الصـادق على غلوه البـاطـل في حقـه تبـرأ منه ولعنه، وأمر أصحـابه بـالبراءة منـه. وشدد القـول في ذلك، وبـالـغ في التبري منه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه.

زعم أبـو الخطاب أن الأئمـة أنبياء ثم آلهـة. وقال بـإلهية جعفـر بن محمـد، وإلهية آبائه رضي الله عنهم. وهم أبناء الله وأحباؤه. والإلهية نور في النبوة، والنبـوة نور في الإمامة. ولا يخلو العالـم من هـذه الآثار والأنـوار. وزعـم أن جعفراً هـو الإله

---

(١) راجـع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٤٧ والتبصير ص ٧٣ ومقالات الإسلاميين ١ : ٧٥ والحور العين ص ١٦٩ ودائرة المعارف للبستاني ١ : ٤٨٣ وخطط المقريزي ١ : ٣٥٢).

(٢) يكنى أيضاً أبا إسماعيل وأبا الظبيان. كان يقول إن لكل شيء من العبادات باطناً. قتله عيسى بن موسى سنة ١٤٣هـ. (راجـع فرق الشيعة ص ٤٢).

في زمانه، وليس هو المحسوس الذي يرونه. ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس فيها.

ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور عَلَى خبث دعوته قتله بسبخة الكوفة. وافترقت الخطابية بعده فرقاً.

فزعمت فرقة أن الإمام بعد أبي الخطاب رجل يقال له معمر(١)، ودانوا به كما دانوابأبي الخطاب. وزعموا أن الدنيا لا تفنى، وأن الجنة هي التي تصيب الناس من خير ونعمة وعافية. وأن النار هي التي تصيب الناس من شر ومشقة وبلية. واستحلّوا الخمر والزنا، وسائر المحرمات. ودانوا بترك الصلاة والفرائض. وتسمى هذه الفرقة المعمرية.

وزعمت طائفة أن الإمام بعد أبي الخطاب: بزيغ(٢)، وكان يزعم أن جعفراً هو الإله؛ أي ظهر الإله بصورته للخلق. وزعم أن كل مؤمن يوحى إليه من الله، وتأول قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(٣) أي يوحى إليه من الله. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾(٤) وزعم أن من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل. وزعم أن الإنسان إذا بلغ الكمال لا يقال له إنه قد مات، ولكن الواحد منهم إذا بلغ النهاية قيل رجع إلى الملكوت. وادعوا كلهم معاينة أمواتهم، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشية. وتسمى هذه الطائفة البزيغية.

---

(١) هو معمر بن خيثم أبو بشار الشعيري. ادعى الألوهية وقد خرج ابن اللبان يدعو إليه وقال إنه الله عز وجل وصلى له وصام وأحل الشهوات كلّها ما حلّ منها وما حرم وزعم أن كل شيء أحلّه الله في القرآن وحرمه فإنما هو أسماء رجال. (فرق الشيعة ص ٤٣ و٤٤).

(٢) هو بزيغ بن موسى الحائك وقد لعنه الصادق ولعن جماعة معه، وقد زعمت فرقته أنه نبي رسول وقد أرسله جعفر وشهد لأبي الخطاب بالرسالة وبرىء أبو الخطاب وأصحابه من بزيغ كما برىء منه جعفر وشهد أنه كافر شيطان. (فرق الشيعة ص ٤٣ و٤٤).

(٣) سورة يونس: الآية ١٠٠.

(٤) سورة النحل: الآية ٦٨.

وزعمت طائفة[1] أن الإمام بعد أبي الخطاب: عمير[2] بن بيان العجلي، وقالوا كما قالت الطائفة الأولى، إلا أنهم اعترفوا بأنهم يموتون، وكانوا قد نصبوا خيمة بكناسة الكوفة يجتمعون فيها على عبادة الصادق رضي الله عنه. فرفع خبرهم إلى يزيد[3] بن عمر بن هبيرة، فأخذ عميراً فصلبه في كناسة الكوفة. وتسمى هذه الطائفة العجلية والعميرية أيضاً.

وزعمت طائفة[4] أن الإمام بعد أبي الخطاب مفضل[5] الصيرفي. وكانوا يقولون بربوبية جعفر دون نبوته ورسالته. وتسمى هذه الفرقة المفضلية.

وتبرأ من هؤلاء كلهم جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وطردهم ولعنهم، فإن القوم كلهم حيارى، ضالون، جاهلون بحال الأئمة تائهون.

(ز) **الكَيَّالِيَّة**: أتباع أحمد[6] بن الكيال، وكان من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر بن محمد الصادق، وأظنه من الأئمة المستورين.

ولعله سمع كلمات علمية فخلطها برأيه القائل، وفكره العاطل، وأبدع مقالة في كل باب علمي على قاعدة غير مسموعة، ولا معقولة، وربما عاند الحسن في بعض المواضع.

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (التبصير ص ٧٤ ومقالات الإسلاميين ١ :٧٨ والفرق بين الفرق ص ٢٤٩).

(٢) عمير بن بيان العجلي، وقيل: عمرو بن بيان العجلي رئيس العمروية وهم من الفرق الخارجة عن فرق الإسلام. عبدوا جعفراً وسموه رباً وقالوا بآلهيته وبتكذيب الذين قالوا منهم إنهم لا يموتون وقالوا: إنّا نموت، ولكن لا يزال خلف منّا في الأرض أئمة أنبياء. (راجع التبصير ص ٧٤ والفرق بين الفرق ص ٢٤٩).

(٣) قتله خازم بن خزيمة سنة ١٣٢هـ. (راجع ابن خلكان ٢ :٢٦٧ والمعارف ص ١٤٠).

(٤) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٢٥٠ والتبصير ص ٧٤ والمقالات ١ :٧٨).

(٥) مفضل الصيرفي، زعيم المفضلية الذين قالوا بآلهية جعفر دون نبوته وتبرأوا من أبي الخطاب لبراءة جعفر منه. (الفرق بين الفرق ص ٢٥٠).

(٦) أحمد الكيال الملحد. وقد كان ضالاً مضلاً وقد صنّف كتاباً في الضلالة والترهات. (اعتقادات ص ٦١).

ولمـا وقفوا على بـدعتـه تبـرأوا منـه ولعنـوه وأمـروا شيعتهـم بمنـابـذتـه وتـرك مخالطته. ولما عـرف الكيال ذلـك منهم صرف الـدعوة إلى نفسـه، وادعى الإمامـة أولاً، ثم ادعى أنه القائم ثانياً.

وكان من مذهبه أن كل من قدر الآفاق عَلَى الأنفس، وأمكنـه أن يبين مناهـج العـالمين؛ أعني عـالم الآفـاق وهـو العـالم العلوي، وعـالم الأنفس؛ وَهـو العـالم السفلي، كان هو الإمام، وأن كل من قرر الكل في ذاتـه، وأمكنه أن يبين كـل كلي في شخصه المعين الجزئي، كان هو القـائم، قال: ولم يـوجد في زمن من الأزمـان أحد يقرر هذا التقرير إلا أحمد الكيال، فكان هو القائم.

وإنمـا قتله من انتمى إليه أولاً على بـدعته ذلـك أنه هـو الإمـام، ثم القـائم، وبقيت من مقالته في العالم تصانيف عـربية وعجميـة، كلها مـزخرفـة.مردودة شـرعاً وعقلاً.

قـال الكيـال: العـوالم ثـلاثـة: العـالم الأعلى، والعـالم الأدنى، والعـالم الإنساني.

وأثبت في العالم الأعلى خمسة أماكن: الأول: مكان الأماكن وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود، ولا يدبره روحاني، وهـو محيط بالكـل. قال: والعـرش الوارد في الشـرع عبارة عنه، ودونه: مكـان النفس الأعلى، ودونـه: مكـان النفس النـاطقـة، ودونه: مكان النفس الإنسانية.

قـال: وأرادت النفس الإنسانيـة الصعود إلى عـالم النفس الأعلى، فصعـدت وخرقت المكانين: أعني الحيـوانية، والنـاطقة. فلمـا قربت من الـوصول إلى عـالم النفس الأعلى: كلّت وانحسرت، وتحيرت وتعفنت، واستحـالـت أجزاؤهـا فأهبـطت إلى العـالم السفلي. ومضت عليهـا أكـوار[1] وأدوار[2]، وهي في تلك الحـالـة من

(١) الأكوار جمع كور مأخوذ من تكوير الليل والنهار ان يلحق أحدهما الآخر، أو يدخل أحدهما على الآخر، والمعنى تعاقب الأيام والليالي. (راجع اللسان).

(٢) أدوار، الفصيح أطوار. والله يقول: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾. معنـاه ضروبـاً وأحوالاً مختلفـة. (راجع اللسان).

العفونة والاستحالة، ثم ساحت عليها النفس الأعلى، وأفاضت عليها من أنوارها جزءاً، فحدثت التراكيب في هذا العالم، وحدثت السماوات والأرض، والمركبات من المعادن والنبات والحيوان، والإنسان ووقعت في بلايا هذه التراكيب تارة سروراً، وتارة غماً، وتارة فرحاً، وتارة ترحاً، وطوراً سلامة وعافية، وطوراً بلية ومحنة حتى يظهر القائم، ويردها إلى حال الكمال، وتنحل التراكيب، وتبطل المتضادات، ويظهر الروحاني على الجسماني، وما ذلك القائم إلا أحمد الكيال.

ثم دل على تعيين ذاته بأضعف ما يتصور، وأوهى ما يقدر، وَهو أن اسم أحمد مطابق للعوالم الأربعة، فالألف من اسمه في مقابلة النفس الأعلى، والحاء في مقابلة النفس الناطقة، والميم في مقابلة النفس الحيوانية، وَالدال في مقابلة النفس الإنسانية، قال: وَالعوالم الأربعة هي المبادىء والبسائط، وَأما مكان الأماكن فلا وجود فيه البتة.

ثم أثبت في مقابلة العوالم العلوية: العالم السفلي الجسماني، قال: فالسماء خالية، وَهي في مقابلة مكان الأماكن، وَدونها الهواء، وَدونه الأرض، وَدونها الماء، وَهذه الأربعة في مقابلة العوالم الأربعة.

ثم قال: الإنسان في مقابلة النار، والطائر في مقابلة الهواء، وَالحيوان في مقابلة الأرض، وَالحوت في مقابلة الماء وَكذلك ما في معناه، فجعل مركز الماء أسفل المراكز، وَالحوت أخس المركبات.

ثم قابل العالم الإنساني الذي هو أحد الثلاثة، وَهو عالم الأنفس، مع آفاق العالمين الأولين: الروحاني وَالجسماني، قال: الحواس المركبة فيه خمس:

فالسمع في مقابلة مكان الأماكن، إذ هو فارغ، وَفي مقابلة السماء.

وَالبصر في مقابلة النفس الأعلى من الروحاني، وَفي مقابلة النار من الجسماني، وفيه إنسان العين لأن الإنسان مختص بالنار.

وَالشم في مقابلة الناطق من الروحاني، وَالهواء من الجسماني. وَالحيوان مختص بالأرض، وَالطعم بالحيوان.

وَاللمس في مقابلة الإنساني من الروحاني، وَالماء من الجسماني، وَالحوت مختص بالماء وَاللمس بالحوت، وربما عبر عن اللمس بالكتابة.

ثم قال: أحمد، هو ألف، وحاء، وميم، ودال. وهو في مقابلة العالمين.

أما في مقابلة العالم العلوي الروحاني فقد ذكرناه.

وأما في مقابلة العالم السفلي الجسماني؛ فالألف تدل على الإنسان، والحاء تدل على الحيوان، والميم على الطائر، والدال على الحوت، فالألف من حيث استقامة القامة كالإنسان، والحاء كالحيوان لأنه معوج منكوس، ولأن الحيوان من ابتداء اسم الحيوان، والميم تشبه رأس الطائر، والدال تشبه ذنب الْحوت.

ثم قال: إن الباري تعالى إنما خلق الإنسان على شكل اسم أحمد، فالقامة: مثل الألف، واليدان مثل الحاء، والبطن مثل الميم، والرجلان مثل الدال.

ثم من العجب أنه قال: إن الأنبياء هم قادة أهل التقليد، وأهل التقليد عميان، والقائم قائد أهل البصيرة، وأهل البصيرة أولو الألباب، وإنما يحصلون البصائر بمقابلة الآفاق والأنفس.

والمقابلة كما سمعتها من أخس المقالات، وأوهى المقابلات، بحيث لا يستجيز عاقل أن يسمعها فكيف يرضى أن يعتقدها؟!.

وأعجب من هذا كله تأويلاته الفاسدة، ومقابلاته بين الفرائض الشرعية والأحكام الدينية. وبين موجودات عالمي الآفاق والأنفس وادعاؤه أنه متفرد بها، وكيف يصح له ذلك؟ وقد سبقه كثير من أهل العلم بتقرير ذلك، لا عَلَى الوجه المزيف الذي قرره الكيال، وحمله الميزان على العالمين، والصراطَ على نفسه، والجنة على الوصول إلى علمه من البصائر، والنار على الوصول إلى ما يضاده؟!.

ولما كانت أصول علمه ما ذكرناه، فانظر كيف يكون حال الفروع؟!.

(ح) الهِشَامِيَّة[1]: أصحاب الهشامين: هشام[2] بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه، وهشام[3] بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه.

وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام، منها في التشبيه، ومنها في تعلق علم الباري تعالى.

حكى ابن الراوندي عن هشام أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما، بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه.

وحكى الكعبي عنه أنه قال: هو جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

ونقل عنه أنه قال: هو سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه في مكان مخصوص، وجهة مخصوصة، وأنه يتحرك، وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان.

وقال: هو متناه بالذات، غير متناه بالقدر. وحكى عنه أبو عيسى الوراق[4] أنه قال: إن الله تعالى مماس لعرشه، لا يفضل منه شيء عن العرش، ولا يفضل من العرش شيء عنه.

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٦٥ ومقالات الإسلاميين ١: ١٠٢ وما بعدها والتبصير ص ٢٣).

(٢) هو أبو محمد: متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته. صنف كتباً منها «الإمامة» و«القدر» توفي نحو سنة ١٩٠هـ/ نحو ٨٠٥م. (راجع منهج المقال ص ٣٥٩ وسفينة البحار ٢: ٧١٩).

(٣) هو مولى بشر بن مروان كنيته أبو محمد وأبو الحكم كان من سبي الجوزجان روى عن الإمامين أبي عبد الله وأبي الحسن وهو من شيوخ الرافضة. (راجع فهرست الطوسي ص ١٧٤ وابن النديم ص ٢٠٥ والانتصار ص ٦).

(٤) هو محمد بن هارون الوراق أبو عيسى. له تصانيف على مذهب المعتزلة وكان من نظاريهم ثم خلط وقال بالمنانية ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوي مذهبها ويؤكد قولها. نفته المعتزلة وطردته عنها. توفي سنة ٢٤٧هـ. (لسان الميزان ٥: ٤١٢ والانتصار ص ١٤٩ وما بعدها).

ومن مذهب هشام أنه قال: لم يزل الباري تعالى عالماً بنفسه، وَيعلم الأشياء بعد كونها بعلم، لا يقال فيه إنه محدث، أو قديم، لأنه صفة، والصفة لا توصف. ولا يقال فيه: هو هو، أو غيره أو بعضه.

وليس قوله في القدرة والحياة كقوله في العلم، إلا أنه لا يقول بحدوثهما. قال: ويريد الأشياء، وإرادته حركة ليست هي عين الله، ولا هي غيره.

وقال في كلام الباري تعالى: إنه صفة للباري تعالى ولا يجوز أن يقال هو مخلوق أو غير مخلوق.

وقال: الأعراض لا تصلح أن تكون دلالة على الله تعالى، لأن منها ما يثبت استدلالاً، وَما يستدل به على الباري تعالى يجب أن يكون ضروري الوجود لا استدلالاً، وقال: الاستطاعة كل ما لا يكون الفعل إلا به كالآلات، والجوارح، والوقت، والمكان.

وقال هشام بن سالم إنه تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت. وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس، ويد، ورجل، وأنف، وَأذن، وفم، وَله وفرة[1] سوداء، هي نور أسود، لكنه ليس بلحم ولا دم. وقال هشام بن سالم: الاستطاعة بعض المستطيع، وَقد نقل عنه أنه أجاز المعصية على الأنبياء مع قوله بعصمة[2] الأئمة، ويفرق بينهما بأن النبي يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ فيتوب عنه. والإمام لا يوحى إليه فتجب عصمته.

وغلا هشام بن الحكم في حق علي رضي الله عنه حتى قال: إنه إله واجب الطاعة، وَهذا هشام بن الحكم صاحب غور[3] في الأصول، لا يجوز أن يغفل عن

---

(١) الوفرة: الشعر المجتمع على الرأس وقيل ما سال على الأذنين من الشعر. (راجع اللسان مادة وفر).
(٢) راجع أصول الدين ص ٢٧٧.
(٣) أي متعمق النظر فيها.

إلزاماته على المعتزلة، فإن الرجل وَراء ما يلزم به على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك أنه ألزم العلاف فقال: إنك تقول: الباري تعالى عـالم بعلم، وعلمه ذاتـه، فيشارك المحـدثات في أنـه عالم بعلم، ويبـاينها في أن علمـه ذاته، فيكـون عالماً لا كالعالمين، فلم لا تقول: إنه جسم لا كَالأجسام، وصـورة لا كَالصـور، وَله قدر لا كالأقدار، إلى غير ذلك؟

ووافقـه زرارة[1] بن أَعْيَن في حـدوث علم الله تعـالى، وزاد عليـه بحـدوث قدرته، وحياته، وسـائر صفـاته، وأنـه لم يكن قبل حـدوث هذه الصفـات: عالمـاً، ولا قادراً، ولا حياً، ولا سميعاً، ولا بصيراً، ولا مريداً، ولا متكلماً.

وكان يقول بإمامة عبد الله بن جعفر، فلما فـاوضه في مسـائل، ولم يجـده بها مليـاً رجـع إلى موسى بن جعفـر، وقيل أيضـاً إنه لم يقـل بإمـامته إلا أنـه أشـار إلى المصحف وقال: هذا إمامي، وإنه كان قد التوى على عبد الله بن جعفر بعض الالتواء.

وحكى عن الزرارية[2] أن المعـرفة ضـرورية. وأنـه لا يسـع جهل الأئمة. فإن معارفهم كلها فطرية ضرورية. وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أَوَّليّ ضروري وفطرياتهم لا يدركها غيرهم.

(ط) النُّعْمـانية[3] أو الشيـطانيّة: أصحـاب محمد[4] بن النعمـان أبـي جعفر الأحول، الملقب بشيطان الطاق. وهم الشيطانية أيضاً.

---

(١) هو زرارة بن أعين الشيباني بالولاء أبو الحسن: رأس الفرقة «الزرارية» من غـلاة الشيعة ونسبتها إليه. كان متكلماً شاعراً، له علم بالأدب. وهو من أهل الكوفة قيل: اسمه «عبد ربه» وزرارة لقبه. من كتبه «الاستطاعة والجبر». (راجـع نهاية الأرب ص ٢٢٤ والمحبر ص ٢٤٧).

(٢) راجـع في شأن هذه الفرقة. (الفرق بين الفرق ص ٧٠ ومقالات الإسلاميين ١ : ١٠٠ والتبصير ص ٢٤ وفهرست ابن النديم ومنهاج السنة لابن تيمية ١ : ٢٩٨ ط بولاق).

(٣) راجـع في شـأن هذه الفـرقة. (الفـرق بين الفـرق ص ٧١ وسماهـا الشيطانيـة ومقـالات الإسـلاميـين ١ : ١٠٧ والتبصير ص ٢٤).

(٤) نسب إلى سوق في طاق المحـامل بـالكوفـة. كان يجلس للصـرف بها. ولما بلـغ هشام بن الحكم شيـخ الـرافضة أنهم لقّبـوه شيطان الـطاق سمـاه هـو، مؤمن الـطاق، ودرجت عـلى ذلـك الشيعـة. لـه مـع أبـي حنيفة مناظرات. كان شـاعراً لكنـه اشتغل بـالكلام عن الشعـر. له كتب. (راجـع لسـان الميزان ٥ : ٣٠٠ وفهرست الطوسي ص ١٣١).

والشيعة تقول: هو مؤمن الطاق.

وهو تلميذ الباقر محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم. وأفضى إليه أسراراً من أحواله وعلومه، وما يحكى عنه من التشبيه فهو غير صحيح.

قيل: وافق هشام بن الحكم في أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون.

[قال شيطان الطاق وكثير من الروافض إن الله عالم في نفسه ليس بجاهل ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها. لا لأنه ليس بعالم، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره وينشئه بالتقدير](1) والتقدير عند الإرادة، والإرادة فعله تعالى.

وقال إن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسماً لكنه قال: قد ورد في الخبر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و«عَلَى صُورَةِ الرَّحْمٰنِ»، فلا بد من تصديق الخبر. ويحكى عن مقاتل بن سليمان مثل مقالته في الصورة، وكذلك يحكى عن داود الجواربي، ونعيم بن حماد المصري وغيرهما من أصحاب الحديث أنه تعالى ذو صورة وأعضاء.

ويحكى عن داود أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك؛ فإن في الأخبار ما يثبت ذلك.

وقد صنف ابن النعمان كتباً جمة للشيعة منها: لِمَ فعلت؟ ومنها: افعل، لا تفعل(2)؛ ويذكر فيها أن كبار الفرق أربعة: الفرقة الأولى عنده: القدرية، الفرقة الثانية عنده: الخوارج. الفرقة الثالثة عنده: العامة. الفرقة الرابعة عنده: الشيعة.

ثم عين الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق.

---

(1) ما بين القوسين نقلناه عن «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري ٢: ٤٩٣ تحقيق ريتر استامبول سنة ١٩٣٠ وبه يستقيم المعنى.

(2) منها كتاب الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول، وكتاب الجمل في أمر طلحة والزبير، وكتاب إثبات الوصية. (راجع فهرست الطوسي ص ١٣٢).

وذكـر عن هشام بن سـالم، ومحمد بن النعمـان أنهما أمسكـا عن الكلام في الله، ورويـا عمن يوجبـان تصديقـه أنه سئـل عن قول الله تعـالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[1] قال: إذا بلـغ الكلام إلى الله تعـالى فأمسكـوا، فأمسكـا عن القول في الله، والتفكر فيه حتى ماتا، هذا نقل الوراق.

ومن جملة الشيعة:

(ي) اليُـونسيَّـة[2]: أصحـاب يـونس[3] بن عبـد الـرحمن القُمِّي مـولى آل يقطين. زعم أن الملائكة تحمل العـرش، والعرش يحمـل الرب تعـالى، إذ قد ورد في الخبر: أن الملائكة تئط أحياناً من وطأة عظمة الله تعالى على العرش.

وهو من مشبهة الشيعة، وقد صنف لهم كتباً في ذلك.

(ك) النُّصَيْـرِيّة[4]، والإسحـاقِيَّة[5]: من جملة غـلاة الشيعة. ولهم جمـاعة

---

(١) سورة النجم: الآية ٤٢.

(٢) راجع في شأن هذه الفـرقة. (الفـرق بـين الفـرق ص ٧٠ ومقـالات الإسـلاميـين ١: ١٠٦ والتبصير ص ٢٤).

(٣) هو يونس بن عبد الرحمن مولى علي بن يقطين، أبو محمد: فقيه إمـامي عراقي، من أصحـاب موسى بن جعفر. كان علي بن موسى (الرضا) يشبهه بسلمان الفـارسي. ولد أيـام هشام بن عبـد الملك. له نحـو ثـلاثين كتـاباً منهـا: الدلالـة على الخير، والشرائـع، وجـوامـع الآثـار، والـردّ عـلى الغـلاة... تـوفي سنة ٢٠٨هـ/٨٢٣م. (راجع منه. ج المقال ص ٣٧٧ وفهرست الطوسي ص ١٨١).

(٤) تكلم النوبختي في كتابه فرق الشيعة عن فرقة من غلاة الشيعة تنتسب إلى محمد بن نصير النميري فقـال في ص ٧٨: «وقد شذّت فرقة من القائلين بإمـامة عـلي بن محمد في حيـاته فقـالت بنبوة رجـل يقال لـه محمد بن نصير النميري، وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري. وكان يقول بالتناسـخ والغلو في أبي الحسن ويقول فيه بالربوبية ويقـول بالإبـاحة للمحـارم ويحلّل نكاح الـرجال بعضهم بعضـاً في أدبارهم ويزعم أن ذلك من التواضـع والتذلل وأنـه من الشهوات والـطيبات وأن الله عـزّ وجل لم يحـرم شيئاً من ذلك. وكان يقوي أسباب هذا النميري محمد بن موسى بن الحسن بن الفرات». (راجع شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٠٩ وتعريفات ص ١٦٣).

(٥) هي التي أحـدثها إسحـاق بن زيد بن الحـارث وكان من أصحـاب عبد الله بن معـاويـة بن عبـد الله بن جعفر بن أبي طالب وكان يقول بالإباحـة وإسقاط التكليف ويثبت لعـلي شركـة مـع رسـول الله ﷺ ثم صـارت الإسحـاقيـة مثل النصيـريـة فقـالـوا إن الله حـلَّ في عـليّ. (راجـع ابن أبي الحـديـد ٢: ٣٠٩ وتعريفات ص ١٧).

ينصرون مذهبهم، ويذبون عن أصحاب مقالاتهم وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة من أهل البيت، قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل، أما في جانب الخير فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الأشخاص، والتصور بصورة أعرابي، والتمثل بصورة البشر، وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة إنسان حتى يعمل الشر بصورته، وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه، فكذلك نقول: إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص.

ولما لم يكن بعد رسول الله ﷺ شخص أفضل من علي رضي الله عنه وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البرية، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم، فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم، وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي رضي الله عنه دون غيره، لأنه كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار، قال النبي ﷺ: «أَنَا أَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يتولّى السَّرائِرَ» وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي ﷺ، وقتال المنافقين إلى عليّ رضي الله عنه، وعن هذا شبهه بعيسى ابن مريم عليه السلام. فقال النبي ﷺ: «لَوْلَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ فِيكَ مَا قَالُوا فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَقُلْتُ فِيكَ مَقَالاً».

وربما أثبتوا له شركة في الرسالة، إذ قال النبي عليه الصلاة والسلام: «فِيكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِهِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ، أَلَا وَهُوَ خَاصِفُ النَّعْلِ» فعلم التأويل، وقتال المنافقين ومكالمة الجن، وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية من أول الدليل على أن فيه جزءاً إلهياً، وقوة ربانية. ويكون هو الذي ظهر الإله بصورته، وخلق بيديه، وأمر بلسانه، وعن هذا قالوا: كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض. قال: كنا أظلة عن يمين العرش فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا، فتلك الظلال، وتلك الصور التي تنبىء عن الظلال: هي حقيقته، وهي مشرفة بنور الرب تعالى إشراقاً لا ينفصل عنها، سواء كانت في هذا العالم، أو في ذلك العالم، وعن هذا قال علي رضي الله عنه: أنا من أحمد كالضوء من الضوء، يعني لا فرق بين النورين

إلا أن أحدهما سابق، والثاني لاحق به، تالٍ له. قالوا: وهذا يدل على نوع من الشركة.

فالنصيرية أميل إلى تقرير الجزء الإلهي.

والإسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة.

ولهم اختلافات كثيرة أخرى لا نذكرها.

* * *

وقد نجزت الفرق الإسلامية، وما بقيت إلا فرقة الباطنية؛ وقد أوردهم أصحاب التصانيف في كتب المقالات، إما خارجة عن الفرق، وإما داخلة فيها، وبالجملة هم قوم يخالفون الاثنتين والسبعين فرقة.

* * *

رجال الشيعة ومصنّفو كتبهم من المحدثين:

فمن الزيدية أبو خالد[1] الواسطي، ومنصور[2] بن الأسود، وهارون[3] بن سعد العجلي، جارودية.

ووكيع[4] بن الجراح، ويحيى[5] بن آدم، وعبيد الله[6] بن موسى،

---

(١) هو أبو خالد بن عمرو بن خالد الواسطي من مشايخ الشيعة ومتكلمي الزيدية. له كتاب في الفقه وأصوله. (فهرست ابن النديم ص ٢٥٣ وص ٣٠٨).

(٢) يقال اسم أبيه حازم. كان تاجراً كثير الحديث ذكره ابن سعد في الطبقة السادسة. (تهذيب التهذيب ١٠ : ٣٠٥ وفهرست ابن النديم ص ٣٥٢).

(٣) هارون بن سعد العجلي ويقال الجعفي، الكوفي الأعور، صالح ليس به بأس. ذكره ابن حيان في الضعفاء وقال كان غالياً في الرفض. (تهذيب التهذيب ١١ : ٦).

(٤) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي أبو سفيان الكوفي الحافظ. كان مطبوع الحفظ. وكان صديقاً لحفص بن غياث. وكان يفتي بقول أبي حنيفة. (تهذيب التهذيب ١١ : ١٢٠).

(٥) يحيى بن آدم بن سليمان الأموي مولى آل أبي معيط، أبو زكريا الكوفي. ثقة كثير الحديث. كان جامعاً للعلم ثبتاً في الحديث توفي سنة ٢٠٣هـ. (تهذيب التهذيب ١١ : ١٧٥).

(٦) عبيد الله بن موسى بن أبي المختار واسمه باذان العبسي مولاهم الكوفي. صدوق ثقة حسن الحديث كان عالماً بالقرآن رأساً فيه مفرطاً في التشيّع. توفي سنة ٢١٣هـ. (تهذيب التهذيب ٧ : ٥٠).

وعليّ[1] بن صالح، والفضل[2] بن دكين، وأبو حنيفة، بَتْرِيّة.

وخرج محمد[3] بن عجلان مع محمد الإمام.

وخرج إبراهيم بن سعيد، وعباد بن عوام، ويزيد[5] بن هارون، والعلاء[6] بن راشد، وهشيم[7] بن بشير، والعوام[8] بن حوشب، ومستلم[9] بن سعيد مع إبراهيم الإمام.

ومن الإمامية وسائر أصناف الشيعة، سالم[10] بن أبي الجعد، وسالم[11] بن

---

(1) علي بن صالح بن صالح بن حي الهمذاني أبو محمد ويقال أبو الحسن الكوفي، أخو الحسن بن صالح وهما توأمان. من عبّاد الكوفة قليل الحديث. مات سنة ١٥٤هـ. (تهذيب التهذيب ٧: ٣٣٢).

(2) الفضل بن دكين وهو لقب واسمه عمرو بن حماد التيمي أبو نعيم الملائي الكوفي الأحول. روى عنه ابن المبارك وابن حنبل. توفي سنة ٢١٨هـ. (تهذيب التهذيب ٨: ٢٧٠).

(3) محمد بن عجلان المدني القرشي، أبو عبد الله. كان عابداً ناسكاً فقيهاً وكانت له حلقة في المسجد وكان يفتي مات سنة ١٤٨هـ. (تهذيب التهذيب ٩: ٣٤١).

(4) في ابن الأثير: الذي أجاب إبراهيم، منهم عباد بن العوام، وجماعة من الفقهاء وأهل العلم. (ابن الأثير ٥: ٢٢٧).

(5) يزيد بن هارون بن وادي ويقال زاذان بن ثابت السلمي مولاهم أبو خالد الواسطي أحد الأعلام الحفاظ. صحيح الحديث كثير العبادة كفّ بصره في آخر عمره توفي سنة ٢٠٦هـ. (تهذيب التهذيب ١١: ٣٦٦).

(6) هو العلاء بن رزين القلا الثقفي كان يقلي السويق. ثقة. (تهذيب التهذيب ١١: ٣٦٦).

(7) هشيم بن بشير السلمي أبو معاوية بن أبي خازم الواسطي. ثقة، حافظاً. توفي سنة ١٨٣هـ. (تهذيب التهذيب ١١: ٥٩).

(8) العوام بن حوشب بن يزيد الشيباني الربعي أبو عيسى الواسطي. ثقة صاحب سنة، ثبت، صالح. كان أبوه صاحب شرطة الحجاج. توفي سنة ١٤٨هـ. (تهذيب التهذيب ٨: ١٦٣).

(9) مستلم بن سعيد الثقفي الواسطي العابد. ثقة من أهل واسط قليل الحديث. كان لا يشرب إلاّ في كل جمعة، مكث أربعين سنة لا يضع جنبه على الأرض. (تهذيب التهذيب ١٠: ١٠٤).

(10) سالم بن أبي الجعد رافع الأشجعي مولاهم الكوفي. ثقة تابعي كثير الحديث. توفي سنة ١٠٠هـ. (تهذيب التهذيب ٣: ٤٣٢).

(11) سالم بن أبي حفصة العجلي أبو يونس الكوفي. قليل الحديث، من عتق الشيعة. توفي قريباً من سنة ١٤٠هـ. (تهذيب التهذيب ٣: ٤٣٣).

أبي حفصة، وسلمة[1] بن كهيل، وثوير[2] بن أبي فاختة، وحبيب[3] بن أبي ثابت، وأبو المقدام[4]، وشعبة[5] والأعمش[6]، وجابر الجعفي[7]، وأبو عبد الله الجدلي[8]، وأبو إسحاق السبيعي[9]، والمغيرة[10]، وطاووس[11] والشعبي[12]، ....

---

(١) سلمة بن كهيل الحضرمي التنعي، أبو يحيى الكوفي، تابعي، ثقة ثبت في الحديث كثيره. توفي سنة ١٢١هـ. (تهذيب التهذيب ٤: ١٥٥).

(٢) ثوير بن أبي فاختة سعيد بن علاقة الهاشمي أبو الجهم الكوفي، مولى أم هانىء وقيل مولى زوجها جعدة. كان رافضياً. روى عنه الأعمش والثوري. ضعّفه جماعة. (تهذيب التهذيب ٢: ٣٦).

(٣) حبيب بن أبي ثابت، قيس بن دينار، ويقال قيس بن هند، ويقال قيس بن هند، وقيل إن اسم أبي ثابت هند الأسدي مولاهم أبو يحيى الكوفي. ثبت في الحديث توفي سنة ١١٩هـ. (تهذيب التهذيب ٢: ١٧٨).

(٤) هو هشام بن زياد بن أبي زيد القرشي أبو المقدام البصري، أخذ عنه وكيع وابن المبارك. ضعّفه أحمد ويعقوب بن سفيان. (تهذيب التهذيب ١١: ٣٨ وميزان الاعتدال ٣: ٢٥٣).

(٥) هو شعبة بن الحجاج العتكي الأزدي مولاهم أبو بسطام الواسطي ثم البصري، قال الشافعي: لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق توفي سنة ١٦٠هـ. (تهذيب التهذيب ٤: ٣٣٨).

(٦) هو سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي مولاهم، أبو محمد الكوفي الأعمش. قال العجلي: كان ثقة ثبتاً في الحديث وكان محدث أهل الكوفة في زمانه توفي سنة ١٤٥هـ. (تهذيب التهذيب ٤: ٢٢٢).

(٧) هو جابر بن يزيد الجعفي أبو عبد الله، ويقال أبو زيد الكوفي قال شعبة: كان جابر إذا قال حدثنا وسمعت فهو من أوثق الناس. قيل إنه كان يؤمن بالرجعة. توفي سنة ١٢٨هـ. (تهذيب التهذيب ٢: ٤٦).

(٨) أبو عبد الله الجدلي الكوفي اسمه عبد بن عبد وقيل عبد الرحمن بن عبد، تابعي، ثقة كان شديد التشيّع. قيل إنه كان على شرطة المختار وأخرج محمد بن الحنفية من محبسه. (تهذيب التهذيب ١٢: ١٤٨).

(٩) هو عمرو بن عبد الله بن عبيد ويقال علي ويقال ابن أبي شعيرة أو إسحاق السبيعي الكوفي، تابعي، ثقة من أثبت الناس مات سنة ١٢٦هـ. (تهذيب التهذيب ٨: ٦٣).

(١٠) هو المغيرة بن سعيد البجلي، أبو عبد الله الكوفي الرافضي الكذاب. (سبقت ترجمته).

(١١) هو طاووس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميري الجندي من أبناء الفرس أحد الأعلام التابعين. كان من عباد أهل اليمن مات سنة نيف ومائة. (تهذيب التهذيب ٥: ٨).

(١٢) هو عامر بن شراحيل بن عبد وقيل عامر بن عبد الله بن شراحيل الشعبي الحميري أبو عمر الكوفي من شعب همذان. قال الطبري في طبقات الفقهاء كان ذا أدب وفقه وعلم. توفي سنة ١٠٩هـ. (تهذيب التهذيب ٥: ٦٥).

وعلقمة[1] ، وهبيرة[2] بن بريم، وحبة[3] العرني، والحارث[4] الأعور.

ومن مؤلفي كتبهم: هشام[5] بن الحكم، وعلي[6] بن منصور، ويونس[7] بن عبد الرحمن، والشكّال[8] ، والفضل[9] بن شاذان، والحسين[10] بن إشكاب، ومحمد[11] بن عبد الرحمن بن قبة، وأبو سهل النوبختي[12]، وأحمد بن يحيى ....

(١) هو علقمة بن قيس النخعي الكوفي. ولد في حياة الرسول ﷺ وكان ثقة من أهل الخف. كان أشبه الناس هدياً وسمتاً ودلاً بابن مسعود. توفي سنة ٦٢هـ. (تهذيب التهذيب ٧: ٢٧٦).

(٢) هبيرة بن بريم الشيباني ويقال الخارفي، أبو الحارث الكوفي. قال أحمد: لا بأس بحديثه وكان مختارياً توفي سنة ٦٦هـ. (تهذيب التهذيب ١١: ٢٣).

(٣) حبة بن جوين العرني البجلي أبو قدامة الكوفي، كان يتشيّع وليس هو بمتروك ولا ثبت. توفي سنة ٧٦هـ. (تهذيب التهذيب ٢: ١٧٦).

(٤) الحارث بن عبد الله الأعور الهمذاني الخارفي، أبو زهير الكوفي ويقال الحارث بن عبيد الحوتي وحوت بطن من همدان كان زيفاً كذاباً لا يحتج بحديثه. كان أحسب الناس. توفي سنة ٦٥هـ. (تهذيب التهذيب ٢: ١٤٥).

(٥) هشام بن الحكم. له كتاب الإمامة، وكتاب في الحكمين، وكتاب الردّ على أرسطو. توفي بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة وقيل في خلافة المأمون. (فهرست الطوسي ص ١٧٤).

(٦) علي بن منصور، من مشايخ الرافضة ومتكلميهم وهو إمامي المذهب ومن نظار الشيعة ومن أصحاب هشام بن الحكم. (الانتصار ص ٦ و١٧٨).

(٧) يونس بن عبد الرحمن. تقدمت ترجمته.

(٨) الشكال، صاحب هشام بن الحكم وخالفه في الأشياء إلّا في أصل الإمامة. له كتاب المعرفة وكتاب الاستطاعة وكتاب الإمامة وغيرها. (فهرست ابن النديم ص ٢٥٠).

(٩) الفضل بن شاذان النيسابوري. فقيه متكلم جليل القدر له كتاب الفرائض الكبير، و الصغير، وكتاب الإيمان وغيرها من الكتب الكثيرة توفي سنة ٢٦٠هـ. (فهرست الطوسي ص ١٢٤).

(١٠) الحسين بن إبراهيم بن الحر بن زعلان العامري أبو علي البغدادي الملقّب بأشكاب. وهو والد محمد وعلي ابني أشكاب وهو من أبناء أهل خراسان من أهل نسا. كان يقرىء الحديث والفقه. مات سنة ٢١٦هـ في خلافة المأمون. (تاريخ بغداد ٨: ١٧).

(١١) محمد بن قبة الرازي يكنى أبا جعفر من متكلمي الإمامية، له كتب في الإمامة منها كتاب الإنصاف وكتاب التعريف على الزيدية وغيرها. (فهرست الطوسي ص ١٢).

(١٣) إسماعيل بن علي النوبختي أبو سهل كان شيخ المتكلمين من الشيعة ببغداد صنف كتباً كثيرة منها كتاب الاستيفاء في الإمامة وكتاب الردّ على اليهود وكتاب الرد على الغلاة وغيرها كثير. توفي سنة ٣١١هـ. (فهرست الطوسي ص ١٢).

الراوندي(1) . ومن المتأخرين: أبو جعفر الطوسي (2) .

٥ ـ الإسماعيلية

قد ذكرنا أن الإسماعيلية امتازت عن الموسوية وعن الاثني عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر.

قالوا: ولم يتزوج الصادق رضي الله عنه على أمة بواحدة من النساء، ولا تسرّى بجارية كسنّة رسول الله ﷺ في حق خديجة رضي الله عنها، وكسنّة عليّ رضي الله عنه في حق فاطمة رضي الله عنها.

وقد ذكرنا اختلافاتهم في موته في حال حياة أبيه:

فمنهم من قال إنه مات، وإنما فائدة النص عليه انتقال الإمامة منه إلى أولاده خاصة كما نص موسى على هارون عليهما السلام ثم مات هارون في حال حياة أخيه، وإنما فائدة النص انتقال الإمامة منه إلى أولاده. فإن النص لا يرجع قهقرى، والقول بالبداء محال. ولا ينص الإمام على واحد من أولاده إلا بعد السماع من آبائه. والتعيين لا يجوز على الإبهام والجهالة.

ومنهم من قال: إنه لم يمت، ولكنه أظهر موته تقية عليه حتى لا يقصد بالقتل، ولهذا القول دلالات: منها أن محمداً كان صغيراً، وهو أخوه لأمه؛ مضى إلى السرير الذي كان إسماعيل نائماً عليه ورفع الملاءة فأبصره وقد فتح عينيه فعاد إلى أبيه مفزعاً وقال: عاش أخي، عاش أخي. قال والده: إن أولاد الرسول عليه الصلاة والسلام كذا تكون حالهم في الآخرة. قالوا: ومنها السبب في الإشهاد على

---

(1) أبو الحسين أحمد بن يحيى الراوندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام له نحو مائة وأربعة عشر كتاباً منها: كتاب فضيحة المعتزلة وكتاب التاج وكتاب الزمرّد وغير ذلك توفي سنة ٢٤٥هـ. وعمره أربعون سنة. (ابن خلكان ص ٣٣).

(2) محمد بن الحسن بن علي أبو جعفر الطوسي فقيه الشيعة أخذ عن ابن النعمان وطبقته. له مصنفات كثيرة في الكلام على مذهب الإمامية أحرقت كتبه بمحضر من الناس في رحبة جامع النصر. مات بمشهد سنة ٤٦٠هـ. (لسان الميزان ٥: ١٣٥).

موته وكتب المحضر عنه ولم نعهد ميتاً سجل على موته. وعن هذا لما رفع إلى المنصور أن إسماعيل بن جعفر رؤي بالبصرة وقد مرّ على مُقْعَد فدعا له فبرىء بإذن الله تعالى، بعث المنصور إلى الصادق أن إسماعيل بن جعفر في الأحياء، وأنه رؤي بالبصرة، أنفذ السجل إليه، وعليه شهادة عامله بالمدينة.

قالوا: وبعد إسماعيل محمد بن إسماعيل السابع التام، وإنما تم دور السبعة به. ثم ابتدىء منه بالأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سراً، ويظهرون الدعاة جهراً.

قالوا: ولن تخلو الأرض قط من إمام حي قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور، فإذا كان الإمام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً. وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين.

وقالوا: إن الأئمة تدور أحكامهم على سبعة[1] سبعة كأيام الأسبوع، والسموات السبع، والكواكب السبعة. والنقباء[2] تدور أحكامهم على اثني عشر[3].

---

(١) جاء في «عقائد آل محمد» ص ٢٢ ما يلي: «ولهذا يلقبون بالسبعيّة، إذ أنهم يذهبون إلى أن أدوار الإمامة سبعة، ويزعمون أن دور الإمامة انتهى إلى إسماعيل بن جعفر إذ كان هو السابع، من محمد وأدوار الإمامة سبعة، وأن السابع آخر الدور، وهو نبي نسخ بشريعته، شريعة محمد ﷺ والدور انقضى بإسماعيل بن جعفر وابتدأ محمد بن إسماعيل الدور الثاني، وذهبوا إلى أن الدور تمّ بسبعة بعد الناطق وهو الرسول ﷺ فابتدأوه بالأساس، وهو وصيّة، يعني علياً، ثم من القائمين بعد الأساس. فمتى انقضى هذا الدور تلاه دور آخر، فيه ناطق ناسخ لشريعة من قبله وأساس، وبعده أئمة، ثم كذلك إلى ما لا انقضاء له ولا نهاية ودليل الأسابيع عندهم ما قالوا أن السموات سبع، والكواكب السيارة سبعة والأرضين سبع والأيام سبعة وأعضاء الإنسان سبعة والنقب في الرأس سبع إلى غير ذلك. . . وقالت السبعية أن العالم السفلي تدبره الكواكب السبعة».

(٢) النقيب كالعريف على القوم، المقدم عليهم، الذي يتعرّف أخبارهم وينقّب عن أحوالهم أي يفتش، وكان النبي ﷺ قد جعل ليلة العقبة كل واحد من الجماعة الذين بايعوه بها نقيباً على قومه وجماعته ليأخذوا عليهم الإسلام ويعرفوهم شرائطه. (اللسان مادة نقب).

(٣) المعروف عند المسلمين أن النقباء الإثني عشر هم:
١ ـ أسعد بن زرارة بن عدس أبو أمامة.
٢ ـ البراء بن معرور.
=

قالوا: وعن هذا وقعت الشبهة للإمامية القطعية حيث قرروا عدد النقباء للأئمة.

ثم بعد الأئمة المستورين كان ظهور المهدي بالله، والقائم بأمر الله وأولادهم نصاً بعد نص، على إمام بعد إمام.

ومن مذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية.

ولهم دعوة في كل زمان، ومقالة، جديدة بكل لسان، فنذكر مقالاتهم القديمة ونذكر بعدها دعوة صاحب الدعوة الجديدة. وأشهر ألقابهم الباطنية.

٦ ـ الباطنية[1]

وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً.

ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم:

= ٣ ـ عبد الله بن عمرو بن حزام.
٤ ـ سعد بن عبادة.
٥ ـ المنذر بن عمرو.
٦ ـ رافعٌ بن مالك بن عجلان.
٧ ـ عبد الله بن رواحة.
٨ ـ سعد بن الربيع.
٩ ـ عبادة بن الصامت من بني عوف بن الخزرج.
١٠ ـ أسيد بن خضير.
١١ ـ أبو هيثم بن التيهان.
١٢ ـ أسعد بن خيثمة.
(راجع دلائل النبوة للبيهقي، دار الكتب العلمية ٢ :٤٤٨).

(١) الباطنية والإمامية والغلاة، مختلطة بعضها ببعض. فكل متشيع وغال وخارج عن نهج المسلمين.
نشأ مذهبهم في منتصف القرن الثالث، وضعه قوم أسرب في قلوبهم بغض الدين وكراهية النبي الكريم، من الفلاسفة والملاحدة والمجوس واليهود ليصرفوا الناس عن دين الله وكانوا يبعثون دعاتهم إلى الآفاق لدعوة الناس إلى مذهبهم المشؤوم. ومن دعاتهم ميمون بن ديصان القدّاح الثنوي، فظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر...». (راجع عقائد آل محمد ص ٣ ـ ٨٢ والتبصير ص ٨٦).

فبالعراق يسمون: الباطنيّة والقرامطة، والمزدكية.

وبخراسان: التعليمية، والملحدة.

وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأنا تميزنا عنْ فرق الشيعة بهذا الاسم، وَهذا الشخص.

ثم إن الباطنيّة القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في الباري تعالى: إنا لا نقول: هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز.

وكذلك في جميع الصفات، فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق، بل هو إله المتقابلين وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادين. ونقلوا في هذا نصّاً عن محمد بن علي الباقر أنه قال: «لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة؛ لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة».

فقيل فيهم إنهم نفاة الصفات حقيقة، معطلة الذات عن جميع الصفات.

قالوا: وكذلك نقول في القِدَم: إنه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم: أمره، وكلمته، والمحدث: خلقه وفطرته.

أبدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل، ثم بتوسطه أبدع النفس التالي الذي هو غير تام. ونسبة النفس إلى العقل إما نسبة النطفة إلى تمام الخلقة، والبيض إلى الطير وإما نسبة الولد إلى الوالد، والنتيجة إلى المنتج، وإما نسبة الأنثى إلى الذكر، والزوج إلى الزوج. قالوا: ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال، وَاحتاجت الحركة إلى آلة الحركة، فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وَحدثت الطبائع البسيطة بعدها،

وَتحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضاً، فتركبت المركبات من المعادن، وَالنبات، والحيوان، والإنسان، وَاتصلت النفوس الجزئية بالأبدان، وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله.

وفي العالم العلوي عقل، ونفس كلي، فوجب أن يكون في هذا المقام عقل مشخص هو كل. وَحكمه حكم الشخص الكامل البالغ، ويسمونه الناطق، وهو النبي، ونفس مشخصة، وهو كل أيضاً؛ وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال، أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام، أو حكم الأنثى المزدوجة بالذكر، ويسمونه الأساس، وهو الوصي.

قالوا: وكما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والوصي في كل زمان دائراً على سبعة سبعة حتى ينتهي إلى الدور الأخير، ويدخل زمان القيامة، وترتفع التكاليف، وتضمحل السنن والشرائع.

وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به، ووصولها إلى مرتبته فعلاً؛ وذلك هو القيامة الكبرى فتنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات، وتنشق السماء وتتناثر الكواكب، وتبدل الأرض غير الأرض وتطوى السماء كطيّ السجل للكتاب المرقوم، وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخير من الشر، والمطيع عن العاصي، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشيطان المضل المبطل. فمن وقت الحركة إلى وقت السكون هو المبدأ ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال.

ثم قالوا: ما من فريضة وسنّة وحكم من الأحكام الشرعية: من بيع وإجارة وهبة ونكاح وطلاق وجراح وقصاص ودية إلا وله وزان من العالم: عدداً في مقابلة عدد، وحكماً في مطابقة حكم، فإن الشرائع عوالم روحانية أمرية. والعوالم شرائع جسمانية

خلقيـة وكذلـك التركيبـات في الحـروف والكلمـات على وزان التـركيبـات في الصـور والأجسام، والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام. ولكل حرف وزان في العالم، وطبيعة يخصها، وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس.

فعن هـذا صارت العلوم المستفـادة من الكلمات التعليميـة غذاء للنفـوس، كمـا صارت الأغذية المستفادة من الطبائـع الخلقيـة غذاء لـلأبدان. وقـد قدر الله تعـالى أن يكـون غذاء كـل موجـود مما خلق منـه. فعلى هـذا الـوزان وصـاروا إلى ذكـر أعـداد الكلمات والآيات، وأن التسميـة مركبـة من سبعة واثني عشـر. وأن التهليل مـركب من أربـع كلمات في إحدى الشهادتين، وثلاث كلمات في الشهادة الثانية. وسبـع قطـع في الأولى، وست في الثانية، واثني عشر حرفـاً في الأولى، وإثني عشر حـرفاً في الثـانية. وكذلك في آية أمكنهم استخراج ذلـك مما لا يعمـل العاقـل فكرتـه فيه إلا ويعجم عن ذلك خوفاً من مقابلته بضده. وهذه المقابلات كانت طـريقة أسـلافهم؛ قد صنفـوا فيها كتباً، ودعوا النـاس إلى إمام في كـل زمان يعـرف موازنـات هذه العلوم، ويهتـدي إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم.

ثم إن أصحـاب الدعـوة الجديـدة تنكبوا هـذه الطريقـة حين أظهر الحسن[1] بن محمد بن الصباح دعوته، وقصر عَلَى الإلزامـات كلمته، واستـظهر بـالرجـال، وتحصن بالقلاع.

وكـان بدء صعـوده على قلعة[2] المـوت في شهـر شعبـان سنـة ثـلاث وثمـانين

(١) قال عنه ابن الأثير (١٠: ١١٨): «إنه من كبـار الزنـادقة، وهـو الحسن بن الصباح الإسمـاعيلي الملقب بالعباد صاحب الدعوة النزارية، ومن دهاة العالم. كان رجـلاً شهماً عـالماً بـالهندسة والحساب والنجـوم والسحر. وكان الحسن من جملة تـلامذة ابن عـطاش الطبيب الـذي ملك قلعة أصبهـان. دخـل عـلى المستنصر في مصر فأكرمه وأعطاه مالاً. كان قوي المشاركـة في الفلسفة كثير المكر والحيـل بعيد الغـور. مات سنة ٥١٨هـ. (راجع أيضاً لسان الميزان ٢: ٢١٤ وابن الأثير ١٠: ١٩٩).

(٢) قلعة الموت: هي من نواحي قزوين. قيل إن ملكاً من ملوك الديلم كان كثير التصيّد فأرسل يوماً عقـاباً وتبعه فرآه قد سقط على موضـع هذه القلعة فوجـده موضعـاً حصيناً فـأمر ببنـاء قلعة عليـه فسماهـا إلّه =

وأربعمائة؛ وذلك بعد أن هاجر إلى بلاد إمامه. وتلقى منه كيفية الدعوى لأبناء زمانه، فعاد ودعا الناس أول دعوة إلى تعيين إمام صادق قائم في كل زمان، وتمييز الفرقة الناجية[1] عن سائر الفرق بهذه النكتة وهي: أن لهم إماماً، وليس لغيرهم إمام. وإنما تعود خلاصة كلامه بعد ترديد القول فيه عوداً على بدء بالعربية والعجمية إلى هذا الحرف.

ونحن ننقل ما كتبه بالعجمية إلى العربية، ولا معاب على الناقل، والموقف من اتبع الحق، واجتنب الباطل، والله الموفق والمعين.

فنبدأ بالفصول الأربعة التي ابتدأ بها دعوته، وكتبها عجمية فعربتها:

الأول: قال: للمفتي في معرفة الله تعالى أحد قولين: إما أن يقول أعرف الباري تعالى بمجرد العقل والنظر من احتياج إلى تعليم معلم. وإما أن يقول: لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم. قال: ومن أفتى بالأول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظره. فإنه متى أنكر فقد علم، والإنكار تعليم، ودليل على أن المنكر عليه محتاج إلى غيره. قال: والقسمان ضروريان؛ لأن الإنسان إذا أفتى بفتوى، أو قال قولاً، فإما أن يعتقده من نفسه، أو من غيره.

هذا هو الفصل الأول، وهو كسر[2] عَلَى أصحاب الرأي والعقل.

موت ومعناها بلسان الديلم تعليم العقاب. ويقال لذلك الموقع وما يجاوره طالقان وفيها قلاع حصينة أشهرها الموت وكانت هذه النواحي في ضمان شرفشاه الجعفري وقد استتاب فيها رجلاً علوياً فيه بله وسلامة صدر. وكان الحسن بن الصباح قد اتهمه أبو مسلم صهر نظام الملك بدخول جماعة من دعاة المصريين، فهرب منه خوفاً على نفسه فاستقرّ به المطاف إلى قلعة الموت فلما رآها واختبر أهل تلك النواحي أقام عندهم وطمع في إغوائهم ودعاهم في السرّ وأظهر الزهد ولبس المسح فتبعه أكثرهم والعلوي قد أحسن الظن به فقربه وأخذ يتبّرك به فلما أحكم الحسن أمره أخرج العلوي من القلعة واستولى عليها. (راجع ابن الأثير ١٠: ١١٧).

(١) «إن النبي ﷺ لما ذكر افتراق أمته بعده ثلاثاً وسبعين فرقة، وأخبر أن فرقة واحدة منها ناجية، سئل عن الفرقة الناجية وعن صفتها فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو وأصحابه. ولسنا نجد اليوم من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة رضي الله عنهم غير أهل السنّة والجماعة من فقهاء الأمة...». (راجع الفرق بين الفرق ص ٣١٨).

(٢) نقول: كسر عليه، وكسر فلان على طرفه: أي غضّ منه. (اللسان مادة كسر).

وذكر في **الفصل الثاني**: أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم، أفيصلح كل معلم على الإطلاق، أم لا بد من معلم صادق؟ قال: ومن قال إنه يصلح كل معلم ما ساغ له الإنكار على معلم خصمه. وإذا أنكر فقد سلم أنه لا بد من معلم صادق معتمد.

قيل: وهذا كسر عَلَى أصحاب الحديث.

وذكر في **الفصل الثالث**: أنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق، أفلا بد من معرفة المعلم أولاً والظفر به، ثم التعلم منه؟ أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه، وتبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول. ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق، فالرفيق ثم الطريق، وهو كسر على الشيعة.

وذكر في **الفصل الرابع**: أن الناس فرقتان؛ فرقة قالت نحن نحتاج في معرفة الباري تعالى إلى معلم صادق، ويجب تعيينه وتشخصيه أولاً، ثم التعلم منه، وَفرقة أخذت في كل علم من معلم وغير معلم، وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الأولى فرئيسهم يجب أن يكون رئيس المحقين، وإذ تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين.

قال: وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحق بالحق معرفة مجملة. ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل، وإنما عني بالحق ههنا: الاحتياج، وبالمحق: المحتاج إليه، وقال: بالاحتياج عرفنا الإمام، وبالإمام عرفنا مقادير الاحتياج، كما بالجواز عرفنا الوجوب، أي واجب الوجود، وبه عرفنا مقادير الجواز في الجائزات.

قال: والطريق إلى التوحيد كذلك، حذو القذة بالقذة[1].

ثم ذكر فصولاً في تقرير مذهبه إما تمهيداً، وإما كسراً عَلَى المذاهب، وأكثرها كسر وإلزام واستدلال بالاختلاف على البطلان، وبالاتفاق على الحق.

---

(١) القذة: ريشة السهم وجمعه قذذ.

منها فصل «الحق والباطل» الصغير، والكبير. يذكر أن في العالم حقاً وباطلاً. ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة، وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي، والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الإمام، والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم.

وجعل الحق والباطل، والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه، والتضاد في الطرفين، والترتب في أحد الطرفين، ميزاناً يزن به جميع ما يتكلم فيه، قال: وإنما. أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة، وتركيبها من النفي والإثبات، أو النفي والاستثناء. قال: فما هو مستحق النفي باطل، وما هو مستحق الإثبات حق، ووزن بذلك الخير والشر، والصدق والكذب، وسائر المتضادات، ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معاً، حتى يكون توحيداً، وأن النبوة هي النبوة والإمامة معاً حتى تكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه.

وقد منع العوام عن الخوض في العلوم، وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة إلا من عرف كيفية الحال في كل كتاب، ودرجة الرجال في كل علم.

ولم يتعد بأصحابه في الإلهيات عن قوله: إن إلهنا إله محمد. وأنتم تقولون: إلهنا إله العقول، أي: ما هدى إليه عقل كل عاقل، فإن قيل لواحد منهم: ما تقول في الباري تعالى؟ وأنه هل هو واحد أم كثير؟ عالم أو لا؟ قادر أم لا؟ لم يجب إلا بهذا القدر: إن إلهي إله محمد و﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾(1).

والرسول هو الهادي إليه.

وكم قد ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم: أفنحتاج إليك؟ أو نسمع هذا منك؟ أو نتعلم عنك؟.

(1) سورة التوبة: الآية ٣٣.

وكم قد ساهلت القوم في الاحتياج، وقلت: أين المحتاج إليه؟ وأي شيء يقرره لي في الإلهيات؟ وماذا يرسم لي في المعقولات؟ إذ المعلم لا يعني لعينه، وإنما يعني ليعلم. وقد سددتم باب العلم، وفتحتم باب التسليم والتقليد، وَليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً عَلَى غير بصيرة، وأن يسلك طريقاً من غير بينة.

وإن كانت مبادىء الكلام تحكيمات، وعواقبها تسليمات[1] ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ * ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[2].

الفصل السابع

أهـــل الفـــروع

المختلفون في الأحكام الشرعية، والمسائل الاجتهادية[3].

(أ) إعلم أن أصول الاجتهاد وأركَانه أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس. وربما تعود إلى إثنين.

وإنما تلقوا صحة هذه الأركان وانحصارها من إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضاً؛ فإن العلم قد حصل بالتواتر أنهم إذا وقعت لهم حادثة شرعية، من حلال أو حرام، فزعوا إلى الاجتهاد، وابتدأوا بكتاب الله

(١) راجع قواعد عقائد آل محمد ص ٩٧.

(٢) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٣) الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقّة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحسّ من نفسه بالعجز عن المزيد فيه وللاجتهاد، أحكامه، فمنها الواجب العيني، ومنها الواجب الكفائي. ويجب أن تتوفر في المجتهد شروط فمنها العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه ومنها أن يكون ملماً عالماً عارفاً محيطاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها عارفاً جهات ترجيحها عند تعارضها متمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره عارفاً كيفية استثمار الأحكام منها قادراً على تحريرها وتقريرها، ومدارك الأحكام وأدلّتها التفصيلية هي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.

تعالى. فإن وجدوا فيه نصاً أو ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه. وإن لم يجدوا فيه نصاً أو ظاهراً فزعوا إلى السنّة. فإن روى لهم في ذلك خبر أخذوا به، ونزلوا عَلَى حكمه. وإن لم يجدوا الخبر فزعوا إلى الاجتهاد. فكانت أركان الاجتهاد عندهم إثنين أو ثلاثة. ولنا بعدهم: أربعة؛ إذ وجب علينا الأخذ بمقتضى إجماعهم واتفاقهم، والجري على مناهج اجتهادهم.

وربما كان إجماعهم على حادثة إجماعاً اجتهادياً، وربما كان إجماعاً مطلقاً لم يصرح فيه باجتهاد، وعلى الوجهين جميعاً، فالإجماع حجة شرعية لإجماعهم على التمسك بالإجماع. ونحن نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على ضلال. وقد قال النبي ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ».

ولكن الإجماع لا يخلو عن نص خفي أو جلي قد اختصه، لأنا على القطع نعلم أن الصدر الأول لا يجمعون على أمر إلا عن تثبت وتوقيف، فإما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة التي اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند إليه حكمها، وإما أن يكون النص في الإجماع حجة، ومخالفة الإجماع بدعة.

وبالجملة مستند الإجماع نص خفيّ أو جليّ لا محالة، وإلا فيؤدي إلى إثبات الأحكام المرسلة، ومستند الاجتهاد والقياس هو: الإجماع وهو أيضاً مستند إلى نص مخصوص في جواز الاجتهاد، فرجعت الأصول الأربعة في الحقيقة إلى إثنين، وربما ترجع إلى واحد، وهو قول الله تعالى.

وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد.

ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع؛ فإن القياس المرسل شرع آخر وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر. والشارع هو الواضع للأحكام؛ فيجب على المجتهد أن لا يعدل في اجتهاده عن هذه الأركان.

(ب) **وشرائط الاجتهاد خمسة**: معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب، والتمييز بين الألفاظ الوضعية والاستعارية، والنص، والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، وفحوى الخطاب، ومفهوم الكلام. وما يدل على مفهومه بالمطابقة، وما يدل بالتضمن، وما يدل بالاستتباع، فإن هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء، ومن لم يحكم الآلة والأداة لم يصل إلى تمام الصنعة.

ثم معرفة تفسير القرآن؛ خصوصاً ما يتعلق بالأحكام، وما ورد من الأخبار في معاني الآيات، وما رؤي من الصحابة المعتبرين: كيف سلكوا مناهجها؟ وأي معنى فهموا من مدارجها؟ ولو جهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق بالمواعظ والقصص؛ قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد، فإن من الصحابة من كان لا يدري تلك المواعظ، ولم يتعلم بعد جميع القرآن، وكان من أهل الاجتهاد.

ثم معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والإحاطة بأحوال النقلة والرواة: عدولها وثقاتها، ومطعونها ومردودها، والإحاطة بالوقائع الخاصة فيها، وما هو عام ورد في حادثة خاصة، وما هو خاص عُمِّمَ في الكل حكمه، ثم الفرق بين الواجب، والندب، والإباحة، والحظر، والكراهة، حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه، ولا يختلط عليه باب بباب.

ثم معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين من السلف الصالحين، حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع.

ثم التهدي إلى مواضع الأقيسة، وكيفية النظر والتردد فيها، من طلب أصل أولاً، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه، فيعلق الحكم عليه، أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به.

فهذه خمسة شرائط لا بد من مراعاتها حتى يكون المجتهد مجتهداً واجب الاتباع والتقليد في حق العامي، وإلا فكل حكم لم يستند إلى قياس واجتهاد مثل ما ذكرنا فهو مرسل مهمل.

قالوا: فإذا حصَّل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد. ويكون الحكم الذي أدى إليه اجتهاده سائغاً في الشرع، ووجب على العامي تقليده، والأخذ بفتواه، وقد استفاض الخبر عن النبي ﷺ أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «يا معاذ، بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي. فقال النبي ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه»[1].

وقد روي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «لما بعثني رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن قلت: يا رسول الله! كيف أقضي بين الناس وأنا حديث السن، فضرب رسول الله ﷺ بيده على صدري وقال: اللهم اهد قلبه وثبت لسانه، فما شككت بعد ذلك في قضاء بين إثنين»[2].

١ ـ أحكام المجتهدين في الأصول والفروع

ثم اختلف أهل الأصول في تصويف المجتهدين في الأصول والفروع.

فعامة أهل الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينيّة القطعية يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب فيها واحد بعينه، ولا يجوز أن يختلف المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والإثبات على شرط التقابل المذكور، بحيث نفي أحدهما ما يثبته الآخر بعينه من الوجه الذي يثبته، في الوقت

---

(١) أي أن النبي ﷺ أقرّ معاذاً على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصاً عن الله ورسوله. (راجع أعلام الموقعين ١: ٢٤٣).

(٢) في أعلام الموقعين ص ٢٩٥: «ولما كان عليّ باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام. فقال كل منهم هو ابني فأقرع عليّ بينهم فجعل الولد للقارع وجعل علي للرجلين ثلثي الدية فبلغ النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجده.

الذي يثبته إلا وأن يقتسما الصدق والكذب. والحق والباطل، سواء كان الاختلاف بين أهل الأصول في الإسلام، أو بين أهل الإسلام وبين أهل الملل والنحل الخارجة عن الإسلام فإن المختلف فيه لا يحتمل توارد الصدق والكذب، والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة، وهو مثل قول أحد المخبِّرين: زيد في هذه الدار في هذه الساعة، وقول الثاني: ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة، فإنا نعلم قطعاً أن أحد المخبِّرين صادق، والآخر كاذب، لأن المخبَر عنه لا يحتمل اجتماع الحالتين فيه معاً، فيكون زيد في الدار، ولا يكون في الدار.

لعمري! قد يختلف المختلفان في حكم عقلي في مسألة، ويكون محل الاختلاف مشتركاً وشرط تقابل القضيتين نافذاً، فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين.

مثال ذلك: المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات فإن الذي قال: هو مخلوق، أراد به أن الكلام هو الحروف والأصوات في اللسان، والرقوم والكلمات في الكتابة، قال: وهذا مخلوق، والذي قال: ليس بمخلوق، لم يرد به الحروف والرقوم، وإنما أراد به معنى آخر؛ فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد.

وكذلك في مسألة الرؤية، فإن النافي قال: الرؤية إنما هي اتصال شعاع بالمرئي، وهو لا يجوز في حق الباري تعالى، والمثبت قال: الرؤية إدراك أو علم مخصوص، ويجوز تعلقه بالباري تعالى، فلم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد إلا إذا رجع الكلام إلى إثبات حقيقة الرؤية فيتفقان أولاً على أنها ما هي؟ ثم يتكلمان نفياً وإثباتاً.

وكذلك في مسألة الكلام يرجعان إلى إثبات ماهية الكلام، ثم يتكلمان نفياً وإثباتاً، وإلا فيمكن أن تصدق القضيتان.

وقد صار أبو الحسن العنبري[1] إلى أن كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب، لأنه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر في المنظور فيه، وإن كان متعيناً نفياً وإثباتاً؛ إلا أنه أصاب من وجه، وإنما ذكر هذا في الإسلاميين من الفرق، وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والإجماع على كفرهم وخطئهم، وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل مجتهد على الإطلاق، إلا أن النصوص والإجماع صدته عن تصويب كل ناظر، وتصديق كل قائل.

وللأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه، لأن التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي، فمن مبالغ متعصب لمذهبه. كفر وَضلل مخالفه، وَمن متساهل متألف لم يكفر.

ومن كفر قرن كل مذهب وَمقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل، كتقرين القدرية بالمجوس، وتقرين المشبهة باليهود، وتقرين الرافضة بالنصارى، وأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة، وأكل الذبيحة.

ومن نساهل ولم يكفر قضى بالتضليل، وحكم بأنهم هلكى في الآخرة.

واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير والتضليل.

وكذلك من خرج على الإمام الحق بغياً وعدواناً، فإن كان صدر خروجه عن تأول وَاجتهاد سمي باغياً مخطئاً ثم البغي: هل يوجب اللعن.

فعند أهل السنّة: إذا لم يخرج بالبغي عن الإيمان لم يستوجب اللعن.

وعند المعتزلة: يستحق اللعن بحكم فسقه، وَالفاسق خارج عن الإيمان، وَإن كان صدر خروجه عن البغي وَالحسد وَالمروق عن الدين فإجماع المسلمين: استحق اللعن باللسان وَالقتل بالسيف وَالسنان.

* * *

(١) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين العنبري القاضي كان فقيهاً ثقة محموداً عاقلاً توفي سنة ١٦٨هـ. (تهذيب التهذيب ٧:٧).

وأما المجتهدون في الفروع فاختلفوا في الأحكام الشرعية من الحلال والحرام، ومواقع الاختلاف مظانّ غلبات الظنون، بحيث تصويب كل مجتهد فيها، وإنما يبتني ذلك على أصل، وهو أنا نبحث: هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟.

فمن الأصوليين من صار إلى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها[1] حكماً بعينه قبل الاجتهاد، من جواز وحظر، وحلال وحرام. وإنما حكمه تعالى ما أدى إليه اجتهاد المجتهد وأن هذا الحكم منوط بهذا السبب. فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم؛ خصوصاً على مذهب من قال: إن الجواز والحظر لا يرجعان إلى صفات في الذات، وإنما هي راجعة إلى أقوال الشارع: افعل، لا تفعل. وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم.

ومن الأصوليين من صار إلى أن الله تعالى في كل حادثة حكماً بعينه، قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لا بد له من مطلوب. والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء، فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات، وبين المسائل المجمع عليها، فيطلب الرابطة المعنوية، أو التقريب من حيث الأحكام والصور، حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما يلفيه في المتفق عليه، ولو لم يكن له مطلوب معين: كيف يصح منه الطلب على هذا الوجه؟ فعلى هذا المذهب: المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب، وإن كان الثاني معذوراً نوع عذر إذ لم يقصر في الاجتهاد.

ثم: هل يتعين المصيب، أم لا؟ فأكثرهم على أنه لا يتعين، فالمصيب واحد لا بعينه. ومن الأصوليين من فصل الأمر فيه فقال: ينظر في المجتهد فيه، فإن كانت مخالفة النص ظاهرة في واحد من المجتهدين، فهو المخطىء بعينه خطأً لا يبلغ تضليلاً. والمتمسك بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه، وإن لم تكن مخالفة النص ظاهرة فلم يكن مخطئاً بعينه، بل كل واحد منهما مصيب في اجتهاده، وأحدهما مصيب في الحكم لا بعينه.

هذه جملة كافية في أحكام المجتهدين في نوعي: الأصول والفروع. والمسألة مشكلة والقضية معضلة.

٢ ـ حكم الاجتهاد والتقليد، والمجتهد والمقلد

ثم الاجتهاد من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان، إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم. فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد، ترتب المسبب على السبب، ولم يوجد السبب: كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها قائلة، فلا بد إذن من مجتهد.

وإذا اجتهد المجتهدان، وأدى اجتهاد كل واحد منهما إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر، فلا يجوز لأحدهما تقليد الآخر، وكذلك إذا اجتهد مجتهد واحد في حادثة، وأدى اجتهاده إلى جواز أو حظر، ثم حدثت تلك الحادثة بعينه في وقت آخر، فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الأول، إذ يجوز أن يبدو له في الاجتهاد الثاني ما أغفله في الاجتهاد الأول.

وأما العامي فيجب عليه تقليد المجتهد، وإنما مذهبه فيما يسأله: مذهب من يسأله عنه، هذا هو الأصل. إلا أن علماء الفريقين لم يجوزوا أن يأخذ العامي الحنفي إلا بمذهب أبي حنيفة والعامي الشافعي إلا بمذهب الشافعي، لأن الحكم بأن لا مذهب للعامي، وأن مذهبه مذهب المفتي، يؤدي إلى خلط وخبط، فلهذا لم يجوزوا ذلك.

وإذا كان مجتهدان في بلد: اجتهد العامي فيهما حتى يختار الأفضل والأورع ويأخذ بفتواه. وإذا أفتى المفتي على مذهبه، وحكم به قاض من القضاة على مقتضى فتواه، ثبت الحكم على المذاهب كلها. وكان القضاء إذا اتصل بالفتوى ألزم الحكم كالقبض مثلاً إذا اتصل بالعقد. ثم العامي بأي شيء يعرف أن المجتهد قد وصل إلى حد الاجتهاد؟ وكذلك المجتهد نفسه متى يعرف أنه قد استكمل شرائط الاجتهاد؟ ففيه نظر.

* * *

ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهاني وغيره من لم يجوّز القياس والاجتهاد في الأحكام. وقال: الأصول هي: الكتاب والسنّة والإجماع فقط، ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول. وقال: إن أول من قاس إبليس، وظن أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنّة. ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع، ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها؛ لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر. وقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم: كيف اجتهدوا وكم قاسوا خصوصاً في مسائل المواريث من توريث الإخوة مع الجد وكيفية توريث الكلالة(١)؛ وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم.

٣ ـ أصناف المجتهدين

ثم المجتهدون من أئمة الأمة محصورون في صنفين، لا يعدوان إلى ثالث.

أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي:

* **أصحاب الحديث**: وهم أهل الحجاز، هم أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد(٢) بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني، وإنما سموا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجليّ والخفيّ ما وجدوا خبراً أو أثراً.

---

(١) الكلالة اسم لما عدا الولد والوالد من الورثة. وقد سئل رسول الله ﷺ عن الكلالة فقال: من مات وليس له ولد ولا والد.
وعندما سئل أبو بكر عن الكلالة قال: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان.
وقد اجتهد بعض الصحابة فورثوا الأخوة لأم واعتبروهم من الكلالة.

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي القرشي أبو عبد الله كان كثير المناقب جمّ المفاخر. نشأ بمكة وقرأ في بغداد وخرج إلى مصر سنة ١٩٨هـ ولم يزل بها إلى أن توفي في رجب سنة ٢٠٤هـ. (ابن خلكان ص ٥٦٥).

قال الشافعي: إذا وَقد وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر. ومن أصحابه: أبو إبراهيم إسماعيل[1] بن يحيى المزني، والربيع[2] بن سليمان الجيزي، وحرملة[3] بن يحيى النجيبي، والربيع[4] بن سليمان المرادي، وأبو عقوب البويطي[5]، والحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني[6]، ومحمد بن عبد الله[7] بن عبد الحكم المصري، وأبو ثور[8]

---

(١) إسماعيل بن يحيى المزني، أبو إبراهيم: من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً محجاجاً. وهو إمام الشافعيين وأعرفهم بطرقه وفتاويه. صنف كتباً كثيرة في مذهب الإمام الشافعي منها الجامع الكبير. ثقة في الحديث. توفي سنة ٢٦٤هـ. (ابن خلكان ص ٨٨).

(٢) الربيع بن سليمان الأزدي بالولاء المصري الجيزي، أبو محمد صاحب الإمام الشافعي، كان قليل الرواية عنه. روى عن عبد الله بن الحكم كثيراً وكان ثقة. توفي سنة ٢٥٦هـ. (ابن خلكان ص ٢٣٠).

(٣) حرملة بن يحيى التجيبي الزميلي المصري، أبو عبد الله: كان أكثر أصحاب الشافعي اختلافاً إليه واقتباساً منه وكان حافظاً للحديث وصنف المبسوط والمختصر وروى عنه مسلم فأكثر في صحيحه من ذكره توفي بمصر سنة ٢٤٣هـ. (ابن خلكان ص ٥٩).

(٤) الربيع بن سليمان المرادي بالولاء المؤذن المصري أبو محمد: وهو الذي روى أكثر كتب الشافعي وكان آخر من روى عنه بمصر. توفي سنة ٢٧٠هـ. (ابن خلكان ص ٢٢٩).

(٥) هو يوسف بن يحيى المصري البويطي أبو يعقوب، صاحب الشافعي وكان واسطة عقد جماعته وأظهرهم نجابة. أريد على القول بخلق القرآن في أيام الواثق بالله فامتنع من الإجابة إلى ذلك فحبس ببغداد ولم يزل في السجن والقيد حتى مات. كان صالحاً متنسكاً. توفي سنة ٢٣١هـ. (ابن خلكان ٢ : ٤٥٧).

(٦) الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، أبو علي، برع في الفقه والحديث وصنف فيهما كتباً. لزم الشافعي حتى تبحّر. وهو أحد رواة الأقوال القديمة عن الشافعي ورواتها أربعة: هو وأبو ثور وأحمد بن حنبل والكرابيسي ورواة الأقوال الجديدة ستة: المزني والربيع الجيري، والربيع المرادي، والبويطي، وحرملة، ويونس بن عبد الأعلى. توفي الزعفراني سنة ٢٦٠هـ. (ابن خلكان ١ : ١٦١).

(٧) محمد بن عبد الله بن الحكم المصري، أبو عبد الله: سمع من ابن وهب وأشهب المالكيين، فلما قدم الشافعي مصر صحبه وتفقه به وحمل في المحنة إلى بغداد فلم يجب إلى ما طلب منه فردّ إلى مصر حيث انتهت إليه الرياسة توفي سنة ٢٦٨هـ ودفن بجانب قبر الشافعي. (ابن خلكان ١ :٥٧٨).

(٨) إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي الفقيه البغدادي. كان أحد الفقهاء الأعلام والثقات المأمونين في الدين. كان يتفقه أولاً بالرأي حتى قدم الشافعي ببغداد فاختلف إليه ورجع عن مذهبه. قال الحاكم: كان فقيه أهل بغداد ومفتيهم في عصره. توفي سنة ٢٤٠هـ. (ابن خلكان ١ :٣ وتهذيب التهذيب ١ :١١٨).

إبراهيم بن خالد الكلبي. وهم لا يزيدون على اجتهاده اجتهاداً، بل يتصرفون فيما نقل عنه، توجيهاً، واستنباطاً، ويصدرون عن رأيه جملة، فلا يخالفونه البتة.

* **أصحاب الرأي**: وهم أهل العراق؛ هم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت. ومن أصحابه: محمد[1] بن الحسن، وأبو يوسف[2] يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر[3] بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي[4]، وابن سماعة[5]، وعافية[6] القاضي، وأبو مطيع البلخي[7]، وبشر المريسي.

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني، بالولاء، أبو عبد الله، الفقيه ولد بواسط ونشأ بالكوفة. حضر مجلس أبي حنيفة سنين، ثم تفقه على أبي يوسف وصنف الكتب الكثيرة النادرة منها الجامع الكبير، وله في مصنفاته المسائل المشكلة. ولاّه الرشيد الرقة مات سنة ١٨٩هـ. وقيل إن محمد بن الحسن والكسائي ماتا في يوم واحد فقال الرشيد: دفنت الفقه والعربية بالري. (ابن خلكان ١ : ٥٧٤).

(٢) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. كان فقيهاً عالماً وقد جالس أبا حنيفة. وخالفه في مواضع كثيرة. سكن بغداد وتولى القضاء بها لثلاثة من الخلفاء: المهدي وابنه الهادي، ثم هارون الرشيد، وكان الرشيد يكرمه ويجلّه. بث علم أبي حنيفة في أقطار الأرض. توفي سنة ١٨٢هـ. (ابن خلكان ٢ : ٤٠٠).

(٣) زفر بن الهذيل العنبري البصري، الفقيه الحنفي جمع بين العلم والعبادة وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي. صاحب أبي حنيفة وكان ثقة في الحديث. توفي بالبصرة سنة ١٥٨هـ. (ابن خلكان ١ :٢٥٧ والجواهر المضية ١ :٢٤٣).

(٤) الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي. صاحب أبي حنيفة. كان محباً للسنّة وأتباعها، وكان يختلف إلى زفر وأبي يوسف في الفقه. قال السرخسي: الحسن بن زياد مقدم في السؤال والتفريع. توفي سنة ٢٠٤هـ. (الجواهر المضية ١ : ١٩٤).

(٥) محمد بن سماعة التميمي الكوفي القاضي أبو عبد الله، تفقه على أبي يوسف وروى عن الليث بن سعد وله مصنفات واختيارات في المذهب وهو من الحفاظ الثقات كتب النوادر وروى الكتب والأمالي وولي القضاء ببغداد للمأمون. توفي سنة ٢٣٠هـ. (تهذيب التهذيب ٩ :٢٠٤).

(٦) عافية بن يزيد بن قيس الأودي. ولاه المهدي القضاء ببغداد وكان من أصحاب أبي حنيفة الذين يذاكرونه وكانوا يخوضون في المسائل فإن لم يحضر عافية قال أبو حنيفة لا ترفعوا المسألة حتى يحضر عافية فإن حضر ووافقهم أثبتوها وإن لم يوافقهم قال أبو حنيفة لا تثبتوها. ولي القضاء للرشيد. (تاريخ بغداد ١٢ :٣٠٧).

(٧) أبو مطيع البلخي الحكم بن عبد الله بن مسلمة صاحب الإمام والقاضي الفقيه. روي كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبي حنيفة. كان ابن المبارك يعظّمه. وكان قاضياً ببلخ. مات سنة ١٩٧هـ. (الجواهر المضية ٢ : ٢٦٥).

وإنما سموا أصحاب الرأي، لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وَجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وَبناء الْحوادث عليها، وَربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار. وَقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا رأي أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأينا.

وهؤلاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً، ويخالفونه في الحكم الاجتهادي والمسائل التي خالفوه فيها معروفة.

تفرقة وتذكرة:

إعلم أن بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات، وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون، حتى كأنهم قد أشرفوا على القطع واليقين، وليس يلزم من ذلك تكفير، ولا تضليل، بل كل مجتهد مصيب كما ذكرنا قبل هذا.

الباب الثاني

أهـل الـكـتـاب

الخارجون عن الملة الحنيفيّة والشريعة الإسلامية ممن يقول بشـريعة وأحكـام، وحدود وأعلام. وهم قد انقسموا:

إلى من له كتاب محقق مثل التوراة والإنجيل، وعن هذا يخاطبهم التنزيل بأهـل الكتاب.

وإلى من له شبهة كتاب مثل المجـوس والمانـوية[1]. فـإن الصحف التي أنزلت على إبراهيم عليه السلام قد رفعت إلى السماء لأحداث أحدثها المجوس، ولهذا يجوز عقد العهد والذمام معهم، وَيُنْحَى بهم نحو اليهود والنصارى، إذ هم من أهل الكتاب، ولكن لا يجوز مناكحتهم، ولا أكل ذبائحهم، فإن الكتاب قد رفـع عنهم.

فنحن نقدم ذكر أهل الكتاب، لتقدمهم بالكتاب، ونؤخر ذكر من له شبهة كتاب.

أهل الكتاب والأمِّيُّون:

الفرقتان المتقابلتان قبل المبعث هم أهل الكتاب والأميون، والأمي من لا يعـرف الكتابة. وكانت اليهود والنصارى بالمدينة، والأميون بمكة.

وأهل الكتاب كانوا ينصـرون دين الأسباط[2]، ويـذهبون مـذهب بني إسرائيـل،

(١) هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. وسيأتي الكلام على المانوية في موضعه.

(٢) السّبط من اليهود: كالقبيلة من العـرب، وهـم الذين يـرجعون إلى أب واحـد، سمي سبطاً ليفـرق بين ولد إسماعيل وولد إسحاق وجمعه أسباط.. قال الزجاج: والصحيـح أن الأسبـاط في ولد إسحـاق بن =

والأميون كانوا ينصرون دين القبائل، ويذهبون مذهب بني إسماعيل، ولما انشعب النور الوارد من آدم عليه السلام إلى إبراهيم عليه السلام، ثم الصادر عنه إلى شعبتين: شعبة في بني إسرائيل[1]، وشعبة في بني إسماعيل، وكان النور المنحدر منه إلى بني إسرائيل ظاهراً، والنور المنحدر منه إلى بني إسماعيل مخفياً؛ كان يستدل على النور الظاهر بظهور الأشخاص وإظهار النبوة في شخص شخص. ويستدل على النور المخفي بإبانة المناسك والعلامات، وستر الحال في الأشخاص.

وقبلة الفرقة الأولى: بيت المقدس. وقبلة الفرقة الثانية: بيت الله الحرام الذي وضع للناس ببكة[2] مباركاً وهدى للعالمين. وشريعة الأولى: ظواهر الأحكام. وَشريعة الثانية: رعاية المشاعر الحرام. وخصماء الفريق الأول: الكافرون مثل فرعون وهامان. وخصماء الفريق الثاني: المشركون مثل عبدة الأصنام والأوثان. فتقابل الفريقان وَضح التقسيم بهذه التقابلين.

اليهود والنصارى

وهاتان الأمتان من كبار أمم أهل الكتاب، والأمة اليهودية أكبر لأن الشريعة كانت لموسى عليه السلام، وجميع بني إسرائيل كانوا متعبدين بذلك، مكلفين بالتزام أحكام التوراة.

= إبراهيم بمنزلة القبائل في ولد إسماعيل عليهم السلام، فولد كل ولد من ولد إسماعيل قبيلة، وولد كل ولد من لد إسحاق سبط، وإنما سمي هؤلاء بالأسباط وهؤلاء بالقبائل ليفصل بين ولد إسماعيل وولد إسحاق عليهما السلام. (راجع اللسان مادة سبط).

وفي مجمع البيان ١: ٢١٧. «الأسباط واحدهم سبط وهم أولاد إسرائيل، وهو يعقوب بن إسحاق وهم اثنا عشر سبطاً من إثني عشر ابناً».

(١) إسرائيل، هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام وليس في الأنبياء من له إسمان غيره إلاّ نبينا محمد ﷺ. قال الخليل خمسة من الأنبياء ذوو إسمين محمد وأحمد نبينا ﷺ وعيسى والمسيح، وإسرائيل ويعقوب، ويونس وذو النون، واليأس وذو الكفل ﷺ.

وإسرائيل اسم أعجمي ولذلك لم يتصرف وفيه لغات ومعنى إسرائيل عبد الله. قال ابن عباس: أسر بالعبرانية هو عبد وايل هو الله.. (راجع القرطبي ١: ٢٨١).

(٢) بكّة: مكّة، سميت بذلك لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم، وقيل: لأن الناس يتباكّون فيها من كل وجه أي يتزاحمون. (اللسان مادة بكك).

والإنجيل النازل على المسيح عليه السلام لا يتضمن أحكاماً، ولا يستبطن حلالاً ولا حراماً، ولكنه رموز وأمثال، ومواعظ ومزاجر، وما سواها من الشرائع والأحكام فمحالة عَلَى التوراة كما سنبين. فكانت اليهود لهذه القضية لم ينقادوا لعيسى ابن مريم عليه السلام، وادعوا عليه أنه كان مأموراً بمتابعة موسى عليه السلام، وموافقة التوراة، فغير وَبدل. وعدّوا عليه تلك التغييرات، منها: تغيير السبت إلى الأحد. ومنها تغيير أكل لحم الخنزير، وكان حراماً في التوراة. ومنها: الختان والغسل، وغير ذلك.

والمسلمون قد بينوا أن الأمتين قد أبدلوا وحرفوا، وإلا فعيسى عليه السلام كان مقرراً لما جاء به موسى عليه السلام، وَكلاهما مبشران(1) بمقدم نبينا محمد نبي الرحمة صلوات الله عليهم أجمعين. وَقد أمرهم أئمتهم وأنبياؤهم وَكتابهم بذلك. وإنما بنى أسلافهم الحصون والقلاع بقرب المدينة لنصرة رسول الله ﷺ نبي آخر الزمان. فأمروهم بمهاجرة أوطانهم بالشام إلى تلك القلاع والبقاع، حتى إذا ظهر وأعلن الحق بفاران(2)، وَهاجر إلى دار هجرته يثرب هجروه وتركوا نصره. وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا * فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ

---

(1) في كتابه «مخطوطات البحر الميت» ص ١ يقول القس أ. باول ديفز رئيس كنيسة كل القديسين في واشنطن: «إن مخطوطات البحر الميت ـ وهي أعظم الاكتشافات منذ قرون عديدة ـ قد تغيّر الفهم التقليدي للإنجيل» وجاء في هذه المخطوطات ما يلي: «إن عيسى كا مسياً المسيحين وأن هناك مسياً آخر» وكلمة مسياً آرامية وتعني رسول». [ويعني بقوله مسياً آخر: النبي محمد ﷺ].

(2) فاران: بعد الألف راء، وآخره نون. كلمة عبرانية معربة: وهي من أسماء مكة ذكرها في التوراة. وقيل: هو اسم لجبال مكة. وفي التوراة: جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من فاران، مجيئه من سيناء تكليمه لموسى عليه السلام، وإشراقه من ساعير وهي جبال فلسطين، هو إنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام. واستعلانه من جبال فاران إنزاله القرآن على محمد ﷺ قالوا: وفاران: جبال مكة. (راجع معجم البلدان ٤: ٢٢٥).

(3) قال ابن عباس: «كانت اليهود يستفتحون، أي يستنصرون على الأوس والخزرج قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب ولم يكن من بني إسرائيل كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ وابن البراء: يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتصفونه وتذكرون أنه مبعوث فقال سلام بن مسلم أخو بني النضير: ما جاءنا بشيء نعرفه وما بالذي =

﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[1].

وإنما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع إلا بحكمه، إذ كانت اليهود تقول: ﴿لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ﴾[2] وكانت النصارى تقول: ﴿لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾[3] وكان النبي ﷺ يقول لهم: ﴿لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾[4] وما كان يمكنهم إقامتها إلا بإقامة القرآن الحكيم، وبحكم نبي الرحمة رسول آخر الزمان. فلما أبوا ذلك وكفروا بآيات الله ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾[5] الآية.

الفصل الأول

اليهود خاصّة

هاد الرجل: أي رجع وتاب. وَإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام: ـ إنَا هُدْنا إليكَ ـ أي رجعنا وَتضرعنا.

وهم أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة؛ وهو أول كتاب نزل من السماء؛ أعنى أن ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام ما كان يسمى كتاباً؛ بل صحفاً. وقد ورد الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ اللَّهَ تَعالَى خَلَق آدَمَ بيدِهِ، وَخَلَقَ جنَّة عدنٍ بيدِهِ، وَكتبَ التوراةَ بيدِهِ» فأثبت لها اختصاصاً آخر سوى سائر الكتب.

= كنا نذكر لكم. فأنزل الله هذه الآية: إذ أن اليهود من بني إسرائيل وقد جاءهم القرآن الذي أنـزل على نبيّه محمد ﷺ مصدق لما معهم مما أنزله الله قبله من التورة والإنجيل وغيرهما. وقد كانوا قبل بعثة رسوله ونزول كتابه يستنصرون برسوله ويقولون في حروبهم اللهمَّ افتح علينا وانصرنا بحق النبي الأمي اللهمَّ انصرنا بحق النبي المبعوث إلينا ويقولون لمن نابذهم هذا نبي الله قد أطل زمانه ينصرنا عليكم، غير أنهم ما لبثوا أن كفروا به حسداً وبغياً وطلباً للرياسة. (مجمع البيان ١ :١٥٨).

(١) سورة البقرة: الآية ٨٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١١٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٦٨.

(٥) سورة البقرة: الآية ٦١.

وقد اشتمل ذلك على أسفار. فيذكر مبتدأ الخلق في السفر الأول. ثم يذكر الأحكام والحدود، والأحوال والقصص، والمواعظ والأذكار في سفر سفر.

وأنزل عليه أيضاً الألواح على شبه مختصر ما في التوراة؛ تشتمل على الأقسام العلمية والعملية. قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾[1] إشارة إلى تمام القسم العلمي ﴿وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] إشارة إلى تمام القسم العملي.

قالوا: وكان موسى عليه السلام قد أفضى بأسرار التوراة والألواح إلى يوشع بن نون وصيه وَفتاه القائم بالأمر من بعده ليفضي بها إلى أولاد هارون، لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه هارون عليهما السلام. إذ قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في دعائه حين أوحى إليه أولاً: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾[3] وَكان هو الوصي. فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع[4] بن نون وَديعة ليوصلها إلى شبير وشبر[5] ابني هارون قراراً. وَذلك أن الوصية والإمامة بعضها مستقر، وبعضها مستودع.

واليهود تدعي أن الشريعة لا تكون إلا وَاحدة. وهي ابتدأت بموسى عليه السلام وَتمت به. فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية، وأحكام مصلحية.

وَلم يجيزوا النسخ أصلاً. قالوا: فلا يكون بعده شريعة أصلاً؛ لأن النسخ في الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله تعالى.

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٤٥.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٢.

(٣) سورة طه: الآية ٣٢. وأشركه في أمري: في النبوة وتبليغ الرسالة. (راجع القرطبي ١١: ١٩٤ ومجمع البيان ٤: ٩).

(٤) يوشع بن نون: من أنبياء بني إسرائيل بعثه الله نبياً فدعا بني إسرائيل وأخبرهم أنه نبي وأن الله قد أمره أن يقاتل الجبارين فبايعوه وصدقوه وخرج في الناس يقاتل الجبارين وهزمهم. (الطبري ١: ٢٢٧).

(٥) قال ابن خالويه: شبر وشبير ومشبرهم أولاد هارون عليه السلام ومعناها بالعربية حسن وحسين ومحسن. وفي مسند أحمد مرفوعاً: إني سميّت ابني باسم ابني هارون، شبر وشبير.

ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه. وَعَلى التشبيه وَنفيه، والقول بالقدر، والجبر وتجويز الرجعة، واستحالتها.

أما النسخ فكما ذكرنا.

وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة، وَالمشافهة؛ والتكليم جهراً، وَالنزول على طور سينا انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك.

وأما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام. فالربانيون[1] منهم كالمعتزلة فينا، والقراؤون[2] كالمجبرة والمشبهة.

وأما جواز الرجعة فإنما وقع لهم من أمرين: أحدهما: حديث عزير عليه السلام إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه. والثاني: حديث هارون عليه السلام، إذ مات في التيه. وقد نسبوا موسى إلى قتله[3] بألواحه، قالوا: حسده، لأن اليهود كانوا أميل[4] إليه منهم

---

(١) الربانيون ويقال لهم بنو مشتو ومعنى مشتو (الثاني) لأنهم يعتبرون أمر البيت الذي بني ثانياً بعد عودهم من الجلاية وخرّبة طيطش، وينزلونه في الاحترام والإكرام والتعظيم منزلة البيت الأول الذي ابتدأ عمارته داود وأتمّه ابنه سليمان عليهما السلام وخرّبه بختنصر فصار كأنه يقول لهم أصحاب الدعوة الثانية. وهذه الفرقة بعيدة عن العمل بالنصوص الإلهية، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسّره الحكماء من أسلافهم. (راجع المقريزي ٤: ٣٦٨).

(٢) القراؤون، وهم بنو مقرا. ومعنى مقرا: الدعوة وهم لا يعولون على البيت الثاني جملة ودعوتهم إنما هي لما كان عليه العمل مدة البيت الأول وكاد يقال لهم أصحاب الدعوة الأولى، وهم يحكمون نصوص التوراة ولا يلتفتون إلى قول من خالفها ويقفون مع النص دون تقليد من سلف وهم مع الربانيين من العداوة بحيث لا يتناكحون ولا يتجاورون ولا يدخل بعضهم كنيسة بعض. ويقال للقرائين أيضاً المبادية لأنهم كانوا يعملون مبادي الشهور من الاجتماع الكائن بين الشمس والقمر ويقال لها أيضاً الأسمعيّة، لأنهم يراعون العمل بنصوص التوراة دون العمل بالقياس والتقليد. (راجع المقريزي ٤: ٣٦٩).

(٣) في المعجم ٦: ٧٠ والتأويل ٢: ٤٨: «أصعد هارون إلى جبل عال مشرف، في قبلي البيت المقدس مع أخيه موسى عليهما السلام فلم يعد فاتهمت بنو إسرائيل موسى بقتله، فدعا الله حتى أراهم تابوته بين الفضاء على رأس ذلك الجبل ثم غاب عنهم كذا يقول اليهود فسمي الجبل طور هارون لذلك...».

(٤) كان هارون أكبر من موسى بثلاث سنين وأحب إلى بني إسرائيل من موسى لأنه كان لين الغضب. (القرطبي ٧: ٢٨٩).

إلى موسى. وَاختلفوا في حال موته، فمنهم من قال إنه مات وسيرجع، ومنهم من قال: غاب وسيرجع.

وَإعلم أن التوراة قد اشتملت بأسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى عليه الصلاة والسلام حقاً، وكون صاحب الشريعة صادقاً، بل ما حرفوه وغيروه وبدلوه. إما تحريفاً من حيث الكتابة وَالصورة. وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل.

وأظهرها ذكر إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ودعاؤه في حقه، وَفي حق ذريته. وَإجابة الرب تعالى إياه، إني باركت عَلَى إسماعيل وأولاده، وجعلت فيهم الخير كله، وسأظهرهم على الأمم كلها، وسأبعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتي.

وَاليهود معترفون بهذه القضية، إلا أنهم يقولون: أجابه بالملك دون النبوة والرسالة.

وَقد ألزمتهم أن الملك الذي سلمتم أهو ملك بعدل وحق أم لا؟ فإن لم يكن بعدل وحق، فكيف يمنّ على إبراهيم عليه السلام بملك في أولاده وهو جور وظلم؟ وإن سلمتم العدل والصدق من حيث الملك، فالملك يجب أن يكون صادقاً على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله، وكيف يكون الكاذب على الله تعالى صاحب عدل وحق؟ إذ لا ظلم أشد من الكذب على الله تعالى. ففي تكذيبه تجويره، وفي التجوير رفع المنّة بالنعمة، وَذلك خلف.

ومن العجب أن في التوراة: أن الأسباط[1] من بني إسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بني إسماعيل، ويعلمون أن في ذلك الشعب علماً لدنيا لم تشتمل التوراة عليه. وورد في التواريخ أن أولاد إسماعيل عليه السلام كانوا يسمون آل الله، وأهل الله، وأولاد إسرائيل: آل يعقوب، وآل موسى، وآل هارون. وذلك كسر[2] عظيم.

---

(١) هم ولد يعقوب عليه السلام. وهم إثنا عشر ولداً كما ذكرنا. (راجع القرطبي ٢: ١٢٩ ومجمع البيان ١: ٢١٧).

(٢) كسر عظيم: أي إثم عظيم.

وقد ورد في التوراة أن الله تعالى جاء من طور سيناء[1]، وظهر بساعير[2]، وعلن بفاران[3]. وساعير جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى عليه السلام. وفاران: جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى ﷺ.

ولما كانت الأسرار الإلهية، والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة، والتأويل على مراتب ثلاث: مبدأ، ووسط، وكمال. والمجيء أشبه بالمبدأ، والظهور أشبه بالوسط، والإعلان أشبه بالكمال، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل: بالمجيء من طور سيناء. وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير. وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالاستواء والإعلان على فاران، وفي هذه الكلمات: إثبات نبوة المسيح عليه السلام، والمصطفى محمد ﷺ.

وقد قال المسيح في الإنجيل: ما جئت لأبطل التوراة، بل جئت لأكملها. قال صاحب التوراة: النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، وَالأذن بالأذن، والسن بالسن، وَالجروح قصاص. وأنا أقول: «إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر».

وَالشريعة الأخيرة وردت بالأمرين جميعاً. أما القصاص ففي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ[4] عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[5] وأما العفو ففي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[6].

---

(١) سينا: بكسر أوله ويفتح: اسم موضع بالشام يضاف إليه الطور فيقال طور سيناء وهو الجبل الذي كلّم الله تعالى عليه موسى بن عمران عليه السلام ونودي فيه وهو كثير الشجر. (معجم البلدان ٣: ٣٠٠).

(٢) ساعير: في التوراة اسم لجبال فلسطين. وفي التوراة: أشرق من ساعير إشارة إلى ظهور عيسى واستعلن من جبال فاران وهي جبال الحجاز يريد النبي ﷺ. (معجم البلدان ٣: ١٧١).

(٣) تقدّم تحديدها قبل قليل وهي كلمة عبرية معربة. من أسماء مكة وقيل: اسم لجبال مكة.

(٤) كتب عليكم القصاص في القتلى. نزلت في حيّين من أحياء العرب اقتتلوا في الجاهلية فكانت بينهم قتلى وحروب ولم يأخذ بعضهم من بعض حتى جاء الإسلام. وقيل نزلت في الأوس والخزرج. (راجع لباب التأويل ١: ١٢٤ ومجمع البيان ١: ٢٦٥).

(٥) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

ففي أحكام التوراة: أحكام السياسة الظاهرة العامة. وَفي الإنجيل: أحكام السياسة الباطنة الخاصة. وفي القرآن أحكام السياستين جميعاً ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1] إشارة إلى تحقيق السياسة الظاهرة. وَقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾، وقوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[2] إشارة إلى تحقيق السياسة الباطنة، وَقد قال عليه الصلاة والسلام: «هوَ أَنْ تَعفوَ عمَّن ظلَمَك، وتَعطي من حرمَك، وتصل من قطعك».

ومن العجب أن من رأى غيره بصدق ما عنده ويكمله ويرقيه من درجة إلى درجة، كيف يسوغ له تكذيبه؟.

النسخ في الحقيقة ليس إبطالاً، بل هو تكميل:

وفي التوراة أحكام عامة، وَأحكام خاصة، إما بأشخاص، وإما بأزمان وإذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لا محالة، ولا يقال إنه إبطال أو بداء. كذلك ها هنا.

وأما السبت فلو أن اليهود عرفوا، لم ورد التكليف بملازمة السبت، وَهو يوم أي شخص من الأشخاص؟ وفي مقابلة أية حالة من الأحوال؟ وجزئي أي زمان؟ عرفوا أن الشريعة الأخيرة حق، وَأنها جاءت لتقرير السبت، لا لإبطاله، وهم الذين عدوا في السبت حتى مسخوا قردة خاسئين[3]. وهم يعترفون بذلك، وبأن موسى عليه السلام بنى بيتاً وصور فيه صوراً وأشخاصاً، وبين مراتب الصور، وأشار إلى تلك الرموز ولكن

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

(٣) خاسئين: في مجمع البيان ١: ١٢٩: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾. يخاطب اليهود بأن قد عرفتم الذين اعتدوا منكم في السبت جاوزوا ما أمروا به من ترك الصيد يوم السبت. وكانت الحيتان تجتمع في يوم السبت لأمنها فحبسوها فظلموا وتجاوزوا ما حدّ لهم لأن صيدها حبسها ثم أخذوا بصيده فيه فقامت فرقة فنهت وجاهرت بالنهي واعتزلت فلما أتوا ما نهوا عنه واستحلّوه مسخهم الله تعالى عقوبة لهم قردة وخنازير».

لما فقدوا الباب، باب حطة[1]؛ ولم يمكنهم التسور على سنن اللصوص، تحيروا تائهين، وتاهوا متحرين، فاختلفوا على إحدى وسبعين فرقة.

ونحن نذكر منها أشهرها وأظهرها عندهم، ونترك الباقي هملاً، والله الموفق.

١ ـ العِنانِية

نسبوا إلى رجل يقال له عنان[2] بن داود، رأس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد، ويذبحون الحيوان على القفا، وَيصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإشاراته. ويقولون إنه لم يخالف التوراة البتة، بل قررها، ودعا الناس إليها. وهو من بني إسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستجيبين لموسى عليه السلام، إلا أنهم لا يقولون بنبوته ورسالته.

ومن هؤلاء من يقول: إن عيسى عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل، وليس من بني إسرائيل، وليس هو صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى عليه السلام، بل هو من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة. وليس الإنجيل كتاباً أنزل عليه وحياً من الله تعالى، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله. وإنما جمعه أربعة من أصحابه الحواريين فكيف يكون كتاباً منزلاً؟.

---

(١) باب حطة: هو من أبواب بيت المقدس، وقيل من أبواب أريحا ـ قرية قرب بيت المقدس ـ وقال مجاهد: باب حطة هو الباب الثامن من بيت المقدس. وقيل هو باب القبة التي كان يصلي إليها موسى وبنو إسرائيل. وقد أشار إليه الله تعالى في قوله: ﴿وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة تغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين﴾. (راجع مجمع البيان ١ : ١١٨ والقرطبي ١ : ٣٥٠).

(٢) في المقريزي ٤ : ٣٦٩ واعتقادات ص ٨٢: «العانانية ينسبون إلى عانان رأس الجالوت الذي قدم من المشرق في أيام الخليفة أبي جعفر المنصور ومعه نسخ المشنا الذي كتب من الخط الذي كتب من خط النبي موسى. وأنه رأى ما عليه اليهود من الربانيين والقرائين يخالف ما معه فتجرد لخلافهم وطعن عليهم في دينهم وازدرى بهم وكان عظيماً عندهم. يرون أنه من ولد داود عليه السلام وعلى طريقة فاضلة من النسك على مقتضى ملّتهم... وفي اعتقادات الرازي أنهم العنانية أتباع عنان بن داود ولا يذكرون عيسى بسوء بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى وإن لم يكن نبياً وكان قد جاء لتقرير شرع موسى عليه السلام والإنجيل ليس بكتاب له بل الإنجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه».

قالوا: واليهود ظلموه حيث كذبوه أولاً، ولم يعرفوا بعد دعواه، قتلوه آخراً، ولم يعلموا بعد محله ومغزاه. وقد ورد في التوراة ذكر المشيحا في مواضع كثيرة، وذلك هو المسيح؛ ولكن لم ترد له النبوة، ولا الشريعة الناسخة. وورد فارقليط[1] وهو الرجل العالم؛ وكذلك ورد ذكره في الإنجيل، فوجب حمله على ما وجد. وعلى من ادعى غير ذلك تحقيقه وحده.

٢ ـ العيسوِيّة[2]

نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني. وقيل: إن اسمه عوفيد ألوهيم أي عابد الله. كان في زمن المنصور، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية: مروان بن محمد الحمار[3]، فاتّبعه بشر كثير من اليهود، وادّعوا له آيات ومعجزات، وزعموا أنه لما حورب خط على أصحابه خطاً بعود آس، وقال: أقيموا في هذا الخط، فليس ينالكم عدو بسلاح. فكان العدو يحملون عليهم حتى إذا بلغوا الخط رجعوا عنهم خوفاً من طلسم أو عزيمة ربما وضعها. ثم إن أبا عيسى خرج من الخط وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيراً. وذهب إلى أصحاب موسى بن عمران الذين هم وراء النهر المرمل ليسمعهم كلام الله. وقيل: إنه لما حارب أصحاب المنصور بالري قتل وقتل أصحابه.

زعم أبو عيسى أنه نبي، وأنه رسول المسيح المنتظر. وزعم أن للمسيح

---

(١) قال يسوع المسيح في الفصل الخامس عشر من إنجيله: «إن الفار قليط روح الحق الذي يرسله أبي. هو يعلمكم كل شيء»، وقال يوحنا التلميذ عن المسيح: إنه قال لتلاميذه إن كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي وأنا أطلب من الأب أن يعطيكم فار قليطاً آخر يثبت معكم إلى الأبد روح الحق الذي لم يطق العالم أن يقتلوه لأنهم لم يعرفوه ولست أدعكم أياماً لأني سآتيكم عن قريب...». (الجواب الصحيح ٤ : ٥).

(٢) ويقال لهم الأصبهانية أصحاب أبي عيسى الأصبهاني. ادعى النبوة وأنه عرج به إلى السماء فمسح الرب على رأسه وأنه رأى محمداً ﷺ فآمن به. ويزعم يهود أصبهان أنه الدجال وأنه يخرج من ناحيتهم. (المقريزي ٤ : ٢٧٢).

(٣) تقدمت ترجمته.

خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد. وزعم أن الله تعالى كلمه، وكلفه أن يخلص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين، والملوك الظالمين. وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم؛ وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين، وإذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً. وكان يوجب تصديق المسيح؛ ويعظم دعوة الداعي، ويزعم أيضاً أن الداعي هو المسيح.

وحرم في كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل كل ذي روح على الإطلاق طيراً كان أو بهيمة. وأوجب عشر صلوات، وأمر أصحابه بإقامتها وذكر أوقاتها، وخالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة الكثيرة المذكورة في التوراة.

وتوراة الناس هي التي جمعها ثلاثون حبراً لبعض ملوك الروم حتى لا يتصرف فيها كل جاهل بمواضع أحكامها، والله الموفق.

٣ ـ المُقَارِبَةُ(١) واليُوذْعانِيّة

نسبوا إلى يوذعان من همدان: وقيل: كان اسمه يهوذا. كان يحث على الزهد، وتكثير الصلاة، وينهى(٢) عن اللحوم والأنبذة. وفيما نقل عنه تعظيم أمر الداعي. وكان يزعم أن للتوراة ظاهراً وباطناً، وتنزيلاً وتأويلاً. وخالف بتأويلاته عامة اليهود، وخالفهم في التشبيه ومال إلى القدر وأثبت الفعل حقيقة للعبد، وقدر الثواب والعقاب عليه، وشدد في ذلك.

٤ ـ الموشكانية(٣)

وهم أصحاب موشكان. كان على مذهب يوذعان غير أنه كان يوجب الخروج على مخالفيه، ونصب القتال معهم. فخرج في تسعة عشر رجلاً فقتل بناحية قم. وذكر

---

(١) في اعتقادات الرازي أنهم المعادية وهم أتباع رجل من همدان وهم في اليهود كالباطنية في المسلمين (ص ٨٣).

(٢) قال المقريزي ٤: ٣٧٢: «يتابع في هذا فرقة المتقشفين من اليهود وكانوا يمنعون أكثر المآكل وخاصة اللحم. كانوا ينظرون في علم النجوم ويعملون بها».

(٣) في كتاب المسألة اليهودية ص ٢٠ أنهم المشكنم، وهي من الفرق البائدة.

عن جماعة من الموشكانية أنهم أثبتوا نبوة المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام إلى العرب وسائر الناس سوى اليهود، لأنهم أهل ملة وكتاب.

وزعمت فرقة من المقاربة أن الله تعالى خاطف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره، وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم. وقالوا: كل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى، فهو خبر عن ذلك الملك. وإلا فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بوصف.

قالوا: وإن الذي كلم موسى عليه السلام تكليماً هو ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك. ويتعالى الرب تعالى عن أن يكلم بشراً تكليماً. وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية: وشافهت الله، وجاء الله، وطلع الله في السحاب، وكتب التوراة بيده، واستوى على العرش استقراراً، وله صورة آدم، وشعر قطط[1]، ووفرة سوداء، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأنه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه، إلى غير ذلك، على ذلك الملك. قال: ويجوز في العادة أن يبعث ملكاً روحانياً من جملة خواصه، ويلقي عليه اسمه، ويقول: هذا هو رسولي، ومكانه فيكم مكاني، وقوله قولي، وأمره أمري، وظهوره عليكم ظهوري كذلك يكون حال ذلك الملك.

وقيل: إن أرنوس حيث قال في المسيح إنه هو الله، وإنه صفوة العالم، أخذ قوله من هؤلاء. وكانوا قبل أرنوس بأربعمائة سنة، وهم أصحاب زهد وتقشف.

وقيل صاحب هذه المقالة هو: بنيامين النهاوندي، قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم أن الآيات المتشابهات في التوراة كلها مؤولة. وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وأن المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك المعظم.

---

(١) شعر قطط: قصير فيه جعودة.

وهـذا كما يحمـل في القرآن المجيء، والإتيـان على إتيان ملك من المـلائكة، وهو كما قال تعالى في حق مريم عليها السلام: ﴿فَنَفَخْنَا[1] فِيهَـا مِنْ رُوحِنَا﴾[2]. وفي موضـع آخر: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾[3] وإنما النافـخ جبريل عليه السلام، حين تمثل لها بشراً سوياً ليهب لها غلاماً زكياً[4].

٥ ـ السـامـرة[5]

هؤلاء قوم يسكنون جبـال بيت المقدس وقـرايا من أعمـال مصر، ويتقشفـون في

---

(١) أي أجرينا فيها روح المسيـح كما يجري الهواء بـالنفـخ، والنافـخ جبـريل. نفـخ في جيب درعهـا فخلق الله المسيـح في رحمها من تلك النفخة بأمر الله تعالى.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٩١.

(٣) سورة التحريم: الآية ١٢.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى في سورة مريم: الآيات ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩: ﴿فتمثّل لهـا بشراً سـويًا * قـالت أعوذ بالله منك إن كنت تقيًا * قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكيًا﴾.

(٥) في المقريزي ٤: ٣٦٩ واعتقـادات ص ٨٣ والمسألـة اليهوديـة ص ١٦ وتاريـخ الإسـرائيليين ص ١٢٢: «السامرة، وبالعبرية كوتيم، وهم ليسـوا من بني إسرائيـل البتة، وإنمـا هم قوم قـدموا من بـلاد المشرق وسكنـوا بلاد الشـام، وتهودوا وكـانوا لا يؤمنـون بنبـي غير مـوسى وهـارون ولا بكتـاب غـير التـوراة، وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة، وغيرها من كتب الله تعـالى وهي خمس وعشرون كتـاباً ككتـاب أشعيا وأرميا وحزقيل. وكان السـامرة يطلقون على أنفسهم اسم شـومريم أي سـامرة من اسم شمـرون أو بني إسرائيل وكانوا يقولون إنهم من أولاد يـوسف أو لسكناهم مـدينة شمـرون. وشمرون هـذه هي مدينة نـابلس وكانـوا ينكرون نبـوة داود ومن تلاه من الأنبيـاء وأبوا أن يكـون بعد مـوسى نبـي وجعلوا رؤساءهم من ولد هارون.

وذكر المسعودي أن السـامرة صنفان متباينـان أحدهمـا يقال لـه الكوشـان والآخر الـروشان. أحـد الصنفين يقول بقدم العالم. والسـامرة تـزعم أن التوراة التي في أيـدي اليهود ليست التـوراة التي أوردها مـوسى عليه الســلام ويقولـون توراة مـوسى حرّفت وغيّـرت وبدّلت وأن التـوراة هي مـا بـأيـديهم دون غيرهم.

وذكر البيروني أن السـامرةتعرفبالأمـساسية. قال وهم الأبدال الذين بدلهم بختنصر بالشام حـين أسر اليهـود وأجلاهم وكـانت السـامرة أعانـوه ودلوه عـلى عورات بني إسـرائيل فلم يحـاربهم ولم يقتلهم ولم يسبهم وأنزلهم فلسطين من تحت يـده ومذاهبهم ممتـزجة من اليهـودية والمجـوسية وعـامتهم يكونـون بموضـع من فلسطين يسمّى نابلس وبها كنائسهم... ولا يقرون بنبوة من كان بعـد موسى عليـه السـلام من أنبياء بني إسرائيـل وقد بقي منهم إلى عصـرنا الحـاضر قرابـة ثلاثمـائة وهم في نـابلس في كل سنـة يصعدون إلى جبل جزيزيم «كزيرم» للعبادة منتظرين مجيء المسيـح الموعود به».

الطهارة أكثر من تقشف سائر اليهود، أثبتوا نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون عليهم السلام وأنكروا نبوة من بعدهم من الأنبياء، إلا نبياً واحداً، وقالوا: التوراة ما بشرت إلا بنبي واحد يأتي من بعد موسى، يصدق ما بين يديه من التوراة، ويحكم بحكمها، ولا يخالفها البتة.

وظهر في السامرة رجل يقال له الألفان، ادعى النبوة وزعم أنه هو الذي بشر به موسى عليه السلام، وأنه هو الكوكب الدريّ الذي ورد في التوراة أنه يضيء ضوء القمر، وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام، بقريب من مائة سنة.

وافترقت السامرة إلى دوستانية وهم الألفانية، وإلى كوستانية[١]. والدوستانية معناها: الفرقة المتفرقة الكاذبة. والكوستانية معناها: الجماعة الصادقة. وهم يقرون بالآخرة، والثواب والعقاب فيها، والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا. وبين الفريقين اختلاف في الأحكام والشرائع.

وقبلة السامرة جبل يقال له كزيريم[٢] بين بيت المقدس ونابلس، قالوا: إن الله تعالى أمر داود أن يبني بيت المقدس بجبل نابلس وهو الطور الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام. فتحول داود إلى إيلياء[٣] وبنى البيت ثمة، وَخالف الأمر فظلم. والسامرة توجهوا إلى تلك القبلة دون سائر اليهود، ولغتهم[٤] غير لغة اليهود، وَزعموا أن التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية إلى السريانية.

فهذه أربع فرق هم الكبار. وانشعبت منهم الفرق إلى إحدى وسبعين فرقة.

وهم بأسرهم أجمعوا على أن التوراة بشارة بواحد بعد موسى. وإنما افتراقهم إما

---

(١) عند المقريزي كما ذكرنا في الهامش رقم ٥ (في الصفحة السابقة) أن السامرة صنفان: الكوشان والروشان.

(٢) كزيريم: جبل بظاهر نابلس اسمه كزيرم وهو مذكور في التوراة. وتعتقد اليهود أن الذبح كان عليه وعندهم أن الذبيح إسحاق عليه السلام. (معجم ٨: ٢٣٣ و٧: ٢٤٩).

(٣) اسم مدينة بيت المقدس.

(٤) قال ابن حزم ١: ١١٧: «وبأيدي السامرة توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود يزعمون أنها المنزلة ويقطعون أن التي بأيدي اليهود محرفة مبدلة. واليهود يقولون إن التي بأيدي السامرة محرفة مبدلة».

في تعيين ذلك الواحد، أو في الزيادة على ذلك الواحد. وذكر المشيحا وآثاره ظاهر في الأسفار، وخروج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضيء الذي تشرق الأرض بنوره أيضاً متفق عليه، واليهود على انتظاره. و السبت يوم ذلك الرجل، وهو يوم الاستواء بعد الخلق.

وَقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقياً على قفاه، واضعاً إحدى رجليه على الأخرى.

وقالت فرقة منهم إن ستة الأيام التي خلق الله تعالى فيها السموات والأرض هي ستة آلاف سنة. فإن يوماً عند الله كألف سنة مما تعدون، بالسير القمري. وذلك هو ما مضى من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا، وبه يتم الخلق. ثم إذا بلغ الخلق إلى النهاية ابتداءالأمر. ومن ابتداء الأمر يكون الاستواء على العرش. والفراغ من الخلق. وليس ذلك أمراً كان ومضى، بل هو في المستقبل إذا عددنا الأيام بالألوف.

الفصل الثاني

النصارى

النصارى[١] أمة المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام. وهو المبعوث حقاً بعد موسى عليه السلام، المبشر به في التوراة. وكانت له آيات ظاهرة. وبينات زاهرة، ودلائل باهرة، مثل إحياء الموتى[٢]، وإبراء الأكمه[٣] والأبرص[٤]، ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه. وذلك حصوله من غير نطفة

(١) في اشتقاق هذا الاسم اختلاف. قال ابن عباس هو من ناصرة: قرية كان يسكنها عيسى فنسبوا إليها. وقيل سموا بذلك لتناصرهم أي نصرة بعضهم بعضاً. وقيل إنما سموا بذلك لقوله من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله. (راجع اللسان مادة نصر ومجمع البيان ص ١٢٦).

(٢) إحياؤه الموتى بإذن الله تعالى والمحيي حقيقة هو الله جلّت قدرته لكنه أجرى الإحياء على يد المسيح ليكون ذلك آية نبوته ورسالته.

(٣) الأكمه: الأعمى. يولد عليه الإنسان وربما كان من مرض.

(٤) البرص: بياض يعتري الجلد، وخص هذان بالذكر لأنهما عياءان، تعذر شفاؤهما على يد الأطباء.

سابقة. ونطقه البين من غير تعليم سالف. وجميع الأنبياء بلاغ وحيهم أربعون سنة. وقد أوحى الله تعالى إليه إنطاقاً في المهد، وأوحى إليه إبلاغاً عند الثلاثين. وكانت مدة دعوته ثلاث سنين، وثلاثة أشهر، وثلاثة أيام.

فلما رفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه. وإنما اختلافاتهم تعود إلى أمرين:

أحدهما: كيفية نزوله واتصاله بأمه، وتجسد الكلمة.

والثاني: كيفية صعوده، واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة.

أما الأول فإنهم قضوا بتجسد الكلمة، ولهم في كيفية الاتحاد والجسد كلام: فمنهم من قال: أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف. ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش في الشمع ومنهم من قال: ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني. ومنهم من قال: تدرّع[1] اللاهوت بالناسوت. ومنهم من قال: مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء، والماء اللبن، وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة. قالوا: الباري تعالى جوهر واحد، يعنون به القائم بالنفس، لا التحيز والحجمية. فهو واحد بالجوهرية، ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم وسموها: الأب والابن، وروح القدس، وإنما العلم تدرّع وتجسد دون سائر الأقانيم.

وقالوا في الصعود إنه قتل وصلب، قتله اليهود حسداً وبغياً، وإنكاراً لنبوته ودرجته. ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي. وإنما ورد على الجزء الناسوتي. قالوا: وكمال الشخص الإنساني في ثلاثة أشياء: نبوة، وإمامة، وملكة. وغيره من الأنبياء كانوا موصوفين بهذه الصفات الثلاث أو ببعضها. والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لأنه الابن الوحيد فلا نظير له، ولا قياس له إلى غيره من الأنبياء، وهو الذي به غفرت زلة آدم عليه السلام، وهو الذي يحاسب الخلق.

---

(١) تدرع: تجسّد.

ولهم في النزول اختلاف. فمنهم من يقول: ينزل قبل يوم القيامة كما قال أهل الإسلام. ومنهم من يقول: لا نزول له إلا يوم الحساب، وهو بعد أن قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا[1]، وكلمه وأوصى إليه، ثم فارق الدنيا وصعد إلى السماء. فكان وصيه شمعون الصفا وهو أفضل الحواريين علماً وزهداً وأدباً، غير أن فولوس شَوَّش أمره، وصير نفسه شريكاً له، وغير أوضاع كلامه، وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره.

ورأيت رسالة فولوس التي كتبها إلى اليونانيين؛ إنكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الأنبياء وليس كذلك. بل إنما مثله مثل «ملكيز داق» وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم عليه السلام يعطي إليه العشور. وكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه. ومن العجب أنه نقل في الأناجيل أن الرب تعالى قال: إنك أنت الابن الوحيد، ومن كان وحيداً كيف يمثل بواحد من البشر؟.

ثم إن أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعاً سماه الإنجيل[2]. وهم: متى[3]، . . . .

---

(١) شمعون الصفا: ابن توما المعروف بسمعان القانوني نسبة إلى قانا الجليل أو جبل الجليل بالقرب من دمشق. وشمعون من حواريي المسيح وكان أستاذ مرقس الهاروني صاحب إنجيل مرقس، ويقولون أن شمعون المذكور هو الذي ألّفه ثم محا اسمه من أوله ونسبه إلى تلميذه مرقس. (ابن حزم ٢:٨ وخلاصة تاريخ المسيحية ص ٥٨).

(٢) الأناجيل المعتبرة عند النصارى أربعة: إنجيل متى وإنجيل مرقس وإنجيل لوقا وإنجيل يوحنا وهي عمدتهم ومرجعهم وهي التي تعترف بها كنائسهم وتقرها فرقهم، غير أنه كانت في العصور القديمة أناجيل أخرى أخذت بها بعض الفرق كإنجيل برنابا وإنجيل مرقيون وإنجيل السبعين وغيرها وهي تتخالف مع الأناجيل الأربعة التي لم تعرف قبل أواخر القرن الثاني وكتبت بعد المسيح. (محاضرات في النصرانية ص ٣٦ وتعليف شكيب أرسلان على ابن خلدون ١:٥٧).

(٣) متى: ويدعى لاوى بن حلفى من قانا الجليل وكان من العشارين «جباة العشور» للدولة الرومانية في كفر ناحوم من أعمال الجليل بفلسطين وما حولها وكان اليهود يحقرون تلك الوظيفة لظلم صاحبها وخضوعه لدولة أجنبيّة غير أن المسيح اختاره تلميذاً من تلاميذه ولما صعد المسيح جال للتبشير في بلاد كثيرة وقد قتل بأثيوبيا سنة ٦٢م وكتب إنجيله بالعبرية. (خلاصة تاريخ المسيحية ص ٥٢).

ولوقا[1]، ومرقس[2]، ويوحنا[3]. وخاتمة إنجيل متى أنه قال: إني أرسلكم إلى الأمم كما أرسلني أبي إليكم. فاذهبوا وادعوا الأمم باسم الآب. والابن، وروح القدس.

وفاتحة إنجيل يوحنا: على القديم الأزلي قد كانت الكلمة، وهو ذا الكلمة كانت عند الله، والله هو كان الكلمة، وكل كان بيده.

ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، وانشعبت منها: الإليانية[4]، والبليارسية[5]، والمقدانوسية[6]،

---

(١) لوقا: ولد في أنطاكية ودرس الطب ومارسه بنجاح ورافق بولس في أسفاره وشركه في أعماله وهو كاتب سفر أعمال الرسل قتل في حكم نيرون سنة ٧٠م وكتب إنجيله باليونانية. (خلاصة تاريخ المسيحية في مصر ص ٥٣).

(٢) مرقس: اسمه يوحنا، ومرقس لقبه وهو أحد الإنجيليين الأربعة ولم يكن من الإثني عشر تلميذاً، وعلى يده دخلت الديانة المسيحية ديار مصر في القرن الأول وأصله من اليهود وكان من الذين قبلوا دعوة المسيح فاصطفاه وكان يتردد على بيته وفيه أكل الفصح مع تلاميذه وقد رافق مرقس بولس وبرنابا خاله إلى إيطاليا حوالي سنة ٤٥ وذهب معهما إلى قبرص ثم بعض جهات في آسيا الصغرى ثم قصد بمفرده شمال أفريقيا، وفي منتصف القرن الأول قصد ديار مصر وكتب إنجيله باليونانية وقد أسس المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية وقد قتله الوثنيون سنة ٦١. (خلاصة تاريخ المسيحية في مصر ص ٦٢).

(٣) يوحنا: ولد في بيت صيدا من أعمال الجليل وكان المسيح يحبه وقد لبث يبشر بها حتى توفي شيخاً. كتب إنجيله ورسائله الثلاث وسفر الرؤيا باللغة اليونانية. (خلاصة تاريخ المسيحية في مصر ص ٥٣).

(٤) الأليانية: نسبة إلى أليان الذي ظهر قبل مجمع نيقيه وقال أن مريم لم تحبل بالمسيح تسعة أشهر وإنما مرّ في بطنها كما يمرّ الماء في الميزاب لأن الكلمة دخلت في أذنها وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعته. (محاضرات في النصرانية ص ١٥٠).

(٥) البليارسية: محرفة عن البابليدوسية شيعة بابليدوس الذي كان قبل مجمع نيقيه وكان يقول إن المسيح من الأب بمنزلة شعلة نار انفصلت من شعلة نار فلم تنقص الأولى بانفصال الثانية. (محاضرات في النصرانية ص ١٥٠).

(٦) بعد مجمع نيقيه كان أول فرقة ظهرت فرقة مقدونيوس أنكرت أن يكون روح القدس إلهاً. وكان مقدونيوس بطريركاً على القسطنطينية في عهد قسطنطين بن قسطنطين الثاني وكان يقول إن روح القدس مخلوقة. وقد عقد الأساقفة مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١هـ وحكموا ببطلان مذهبهم. (محاضرات في النصرانية ص ١٥٢).

والسبالية[1] والبوطينوسية[2] والبولية[3]، إلى سائر الفرق.

١ ـ الملكانية[4]

أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية. قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم. ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة. ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن. فقال بعضهم: إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن.

وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث، وأخبر عنهم القرآن: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالوا إنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَة﴾[5] وقالت الملكانية: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئيّ، وهو قديم أزلي، من قديم أزلي. وقد ولدت مريم عليها السلام إلهاً أزلياً. والقتل والصلب وقع على

---

(١) السبالية أو السابليوسية نسبة إلى سابليوس من قساوسة مصر في القرن الثالث الذي أظهر عقيدته بأن الله أعطى الناموس لبني إسرائيل بصفته أباً وصار إنساناً في العهد الجديد بصفته ابناً وحلَّ في الرسل بصفته روح القدس والذي اتحد بالإنسان جزء من الأب كالذي حلّ بالرسل فقاومه ديوناسيوس البطريرك ونفاه ومن تبعه من مصر فذهبوا إلى رومية حيث عقد مجمعها ورفض تعاليمه. (تاريخ الكنيسة ١ : ١٧٠).

(٢) النوءتوسية: وقد حرفت إلى البوطينوس نسبة إلى نوءتوس من قساوسة القرن الثالث من أزمير. ذهب إلى أن الله هو الأب. قد اتحد بالإنسان الذي هو المسيح فدعى بالابن وبه ولد وتألم. (تاريخ الكنيسة ١ : ١٧٠).

(٣) البولية أو البولسية نسبة لبولس الشمشاطي أو السميساطي نسبة إلى سميساط. مدينة على شاطىء الفرات في طرف بلاد الروم يسكنها الأرمن ويقال للبولية البوليقانيون. وقد ذهب بولس وكان من قساوسة القرن الثالث إلى أن الله جوهر قديم وأحد وأقنوم واحد...». (تاريخ الكنيسة ١ :١٦٢ و١٧٠ وابن حزم ١ :٤٨).

(٤) وقيل لها الملكائية نسبة إلى ملك الروم وهم يقولون إن الله اسم لثلاثة معان فهو واحد ثلاثة وثلاثة واحد. ووقالوا إن اتحاد الله تعالى بعيسى كان باقياً حالة صلبه. (المقريزي ٤ :٤٠٨ واعتقادات ص ٥٤).

(٥) سورة المائدة: الآية ٧٣.

الناسوت واللاهوت معاً، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد، وحيث قال له شمعون الصفا: إنك ابن الله حقاً.

ولعل ذلك من مجاز اللغة، كما يقال لطلاب الدنيا أبناء الدنيا، ولطلاب الآخرة أبناء الآخرة. وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين[1]: «أنا أقول لكم، أحبوا أعداءكم وباركوا على لاعنيكم، وأحسنوا إلى مبغضيكم وصلوا لأجل من يؤذيكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء، الذي تشرق شمسه على الصالحين والفجرة، وينزل قطره على الأبرار والأثمة، وتكونوا تامين كما أن أباكم الذي في السماء تام» وقال: «انظروا صدقاتكم فلا تعطوها قدام الناس لتراءوهم فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذي في السماء» وقال حين كان يصلب «أذهب إلى أبي وأبيكم».

ولما قال أريوس[2]: القديم هو الله، والمسيح هو مخلوق، اجتمعت البطارقة والمطارنة والأساقفة في بلد قسطنطينية[3] بمحضر من ملكهم، وكانوا ثلاثمائة وثمانية عشر رجلاً، واتفقوا على هذه الكلمة اعتقاداً ودعوة، وذلك قولهم:

«نؤمن بالله الواحد الآب مالك كل شيء، وصانع ما يرى وما لا يرى، وبالابن الواحد يسوع المسيح، ابن الله الواحد، بكر الخلائق كلها، الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم، وخلق كل شيء من أجلنا، ومن أجل معشر الناس، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار إنساناً، وحبل به، وولد من مريم البتول[4]،

---

(١) الحواريون: هم أصحاب عيسى عليه السلام وكانوا إثني عشر رجلاً واختلف في تسميتهم بذلك.

(٢) أريوس: هو أكبر تلاميذ مار بطرس بطريك الإسكندرية ومن كهنة الإسكندرية ومن خرّيجي المدرسة اللّاهوتية واسع الاطلاع غزير المادة في العلوم الدينية. (ابن خلدون ١: ٣٢٠ وخلاصة تاريخ المسيحية بمصر ص ٨١).

(٣) قسطنطينيّة: ويقال قسطنطينة بإسقاط ياء النسبة عمرها قسطنطين ملك الروم فسميت باسمه ثم صارت عاصمة الخلافة العثمانية قبل زوال الخلافة.

(٤) المنقطعة عن الرجال.

وقتل وصلب أيام فيلاطوس ودفن، ثم قام في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه. وهو مستعد للمجيء تارة أخرى بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس الواحد روح الحق الذي يخرج من أبيه. وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا. وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية[1]، وبقيام أبداننا وبالحياة الدائمة أبد الآبدين».

هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات، وفيه إشارة إلى حشر الأبدان.

وفي النصارى من قال بحشر الأرواح دون الأبدان، وقال إن عاقبة الأشرار في القيامة غم وحزن الجهل. وعاقبة الأخيار: سرور وفرح العلم. وأنكروا أن يكون في الجنة نكاح وأكل وشرب.

وقال مار إسحاق[2] منهم: إن الله تعالى وعد المطيعين وتوعد العاصين. ولا يجوز أن يخلف الوعد لأنه لا يليق بالكريم، ولكن يخلف الوعيد، فلا يعذب العصاة، ويرجع الخلق إلى سرور وسعادة ونعيم. وعمم هذا الكل؛ إذ العقاب الأبدي لا يليق بالجواد الحق تعالى.

٢ ـ النَّسْطورِيّة

أصحاب نسطور[3] الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه. وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة. قال: إن الله تعالى واحد، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على

(١) الجثلقة: الحكمة ومنه الجاثليق صاحب الصلاة. ثم صار هو رئيس النصارى في بلاد الإسلام بمدينة السلام وهو المعروف الآن بالقنثل كقنفذ. (التاج ٦: ٣٠٥).

(٢) مار إسحاق أو إسحاق الكبير ويلقب بالبرني قديس وبطريرك أرمني أصله من الرّها ولد ونشأ بأنطاكية وقيل بالقسطنطينية أخذ عن زينوب تلميذ أفرام القديس السورياني وقيل عن القديس أفراس نفسه توفي سنة ٤٤١هـ. (دائرة المعارف للبستاني ٣: ٤٥٨).

(٣) وقيل إنهم ينسبون إلى نسطوريوس البطرك بالقسطنطينية الذي كان يقول إن مريم لم تلد إلهاً وإنما ولدت إنساناً وإنما اتحد به في المشيئة لا في الذات وليس هو إلهاً حقيقة بل بالموهبة. (ابن خلدون ١: ٢٢٤).

الذات، ولا هي هو. واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام، لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم:

وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في أحوال أبي هاشم[1] من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد، ويعني بقوله واحد، يعني الإله. قال هو واحد بالجوهر، أي ليس هو مركباً من جنسين بل هو بسيط وواحد. ويعني بالحياة والعلم أقنومين جوهرين، أي أصلين مبدأين للعالم. ثم فسر العلم بالنطق، والكلمة، ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجوداً، حياً، ناطقاً كما تقول الفلاسفة في حد الإنسان، إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهراً مركباً، وهو جوهر بسيط غير مركب.

وبعضهم يثبت لله تعالى صفات أخر بمنزلة القدرة والإرادة ونحوهما. ولم يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحياة والعلم أقنومين.

ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة: حي، ناطق، إله، وزعم الباقون أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الأقانيم.

وزعموا أن الابن لم يزل متولداً من الآب، وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد. والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت، فهو إله وإنسان اتحدا، وهما جوهران، أقنومان، طبيعتان: جوهر قديم، وجوهر محدث، إله تام وإنسان تام. ولم يبطل الاتحاد قدم القديم، ولا حدوث المحدث، لكنهما صارا مسيحاً واحداً، طبيعة واحدة. وربما بدلوا العبارة فوضع مكان الجوهر: الطبيعة، ومكان الأقنوم: الشخص.

وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية. قالوا إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، لأن الإله لا تحله الآلام.

---

(١) أبو هاشم الجبائي تقدمت ترجمته.

وبوطينوس، وبولس الشمشاطي يقولان: إن الإله واحد. وإن المسيح ابتدأ من مريم عليها السلام، وإنه عبد صالح مخلوق؛ إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابناً على التبني، لا على الولادة والاتحاد.

ومن النسطورية قوم يقال لهم المصلين، قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور، إلا أنهم قالوا: إذا اجتهد الرجل في العبادة، وترك التغذي باللحم، والدسم، ورفض الشهوات الحيوانية، والنفسانية، تصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السماوات ويرى الله تعالى جهرة، وينكشف له ما في الغيب فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

ومن النسطورية من ينفي التشبيه؛ ويثبت القول بالقدر، خيره وشره من العبد كما قالت القدرية.

٣ ـ اليعقوبية(١)

أصحاب يعقوب. قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحماً ودماً، فصار الإله هو المسيح. وهو الظاهر بجسده، بل هو هو. وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾(٢).

فمنهم من قال: إن المسيح هو الله تعالى.

ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو. وهذا كما يقال: ظهر المَلَكُ بصورة إنسان، أو ظهر الشيطان بصورة حيوان. وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾(٣).

---

(١) اليعقوبية ينسبون إلى يعقوب البرذعاني وكان راهباً بالقسطنطينية وقيل إنهم أهل مذهب ديسقورس. قال ابن العميد وإنما سمي أهل مذهب ديسقورس يعقوبية لأن اسمه كان في الغلمانية يعقوب.. وقيل بل كان له تلميذ اسمه يعقوب فتسبوا إليه. (ابن خلدون ١ : ٢٢٥ وابن حزم ١ : ٤٩).

(٢) سورة المائدة: الآية ٧٢.

(٣) سورة مريم: الآية ١٧.

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد؛ إلا أنه من جوهرين. وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين. فجوهر الإله القديم؛ وجوهر الإنسان المحدث تركباً تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهراً واحداً، أقنوماً واحداً، وهو إنسان كله وإله كله. فيقال: الإنسان صار إلهاً، ولا ينعكس فلا يقال: الإله صار إنساناً. كالفحمة تطرح في النار فيقال: صارت الفحمة ناراً، ولا يقال صارت النار فحمة، وهي في الحقيقة لا نار مطلقة، ولا فحمة مطلقة، بل هي جمرة. وزعموا أن الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئي لا الكلي. وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع[1]، والحلول كحلول صورة الإنسان في المرآة المجلوة.

* * *

وأجمع أصحاب التثليث كلهم على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث، إلا أن الأقنوم الثاني الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر الأقانيم.

وأجمعوا كلهم على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام، وقتل وصلب.

ثم اختلفوا في كيفية ذلك. فقالت الملكانية واليعقوبية: إن الذي ولد من مريم هو الإله. فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أزلي، قالوا: إن مريم إنسان جزئي. والجزئيّ لا يلد الكلي، وإنما ولده الأقنوم القديم. واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح هو جوهر من جوهرين، وهو إله، وهو المولود، قالوا: إن مريم ولدت إلهاً، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وكذلك قالوا في القتل والصلب: إنه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين، قالوا: ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد.

وزعم بعضهم أنا نثبت وجهين للجوهر القديم: فالمسيح قديم من وجه، محدث من وجه.

---

(١) مأخوذ من قولهم: أدرع فلان الليل، دخل في ظلمته بمعنى أحاطت به.

وزعم قوم من اليعقوبية أن الكلمة لم تأخذ من مريم شيئاً، ولكنها مرت بها كالماء بالميزاب، وما ظهر بها من شخص المسيح في الأعين فهو كالخيال والصورة في المرآة وإلا فما كان جسماً متجسّماً كثيفاً في الحقيقة. وكذلك القتل والصلب إنما وقع على الخيال والحسبان، وهؤلاء يقال لهم الإليانية، وهم قوم بالشام، واليمن، وأرمينية، قالوا: وإنما صلب الإله من أجلنا حتى يخلصنا. وزعم بعضهم أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحياناً، فتصدر عنه الآيات، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص. وتفارقه في بعض الأوقات فترد عليه الآلام والأوجاع.

ومنهم بليارس وأصحابه، حكى عنه أنه كان يقول: أذا صار الناس إلى الملكوت الأعلى أكلوا ألف سنة، وشربوا، وناكحوا، ثم صاروا إلى النعم التي وعدهم آريوس، وكلها لذة، وراحة، وسرور وحبور، لا أكل فيها ولا شرب ولا نكاح.

وزعم مقدانيوس[1] أن الجوهر القديم أقنومان فحسب: آب، وابن، والروح مخلوق.

وزعم سباليوس أن القديم جوهر واحد، أقنوم واحد، له ثلاث خواص، واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام.

وزعم آريوس أن الله واحد، سماه أباً، وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء، وهو مخلوق قبل خلق العالم، وهو خالق الأشياء. وزعم أن لله تعالى روحاً مخلوقة أكبر من سائر الأرواح وأنها واسطةالأب والابن، تؤدي إليه الوحي. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهراً، لطيفاً، روحانياً، خالصاً، غير مركب، ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربع، وإنما تدرع بالطبائع الأربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم.

وهذا آريوس قبل الفرق الثلاث، فتبرأوا منه لمخالفتهم إياه في المذهب.

---

(١) هو ممن تأثر بآراء أريوس وقد رقي كرسي البطريركية بالقسطنطينية بعدما نزل بولس بطريركها، الشرعي بأمر قسطنطين القيصر وقد ذهب إلى أن الروح القدس أثر إلهي منتشر في الكون يمتاز عن الله وأن روح القدس مخلوق فهو ممّن يعتنقون التوحيد. (تاريخ الكنيسة ١ :٢٥٣ وابن خلدون ١ :٢٢٤).

الباب الثالث

مـن لـه شبهة كتـاب

قـد بينا كيفيـة تحقيق الكتاب، وميـزنا بين حقيقـة الكتاب وشبهـة الكتـاب، وأن الصحف التي كانت لإبراهيم عليـه السلام كـانت شبهة كتـاب. وفيها منـاهـج علمية، ومسالك عملية.

أما العمليات فتقرير كيفية الخلق والإبداع، وتسـوية المخلوقـات عَلَى سنّة نـظام وقوام تحصل منها حكمته الأزلية، وتنفذ فيهـا مشيئته السـرمديـة[1]. ثم تقريـر التقديـر والهداية عليها، ليتقدر كل نوع وصنف بقدره المحكوم المحتوم، ويقبل هدايته السارية في العالم بقدر استعداده المعلوم، والعلم كل العلم لا يعدو هذين النوعين، وذلك قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمِ رَبِّكَ الأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[2] وقال عـز وجل خبـراً عن إبراهيم عليـه السلام: ﴿الَّـذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْـدِينِ﴾[3] وخبراً عن موسى عليه السلام. ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[4].

وأمـا العمليات، فتـزكية النفـوس عن درن الشبهـات، وذكـر الله تعـالى بـإقـامـة العبادات، ورفض الشهوات الدنيوية، وإيثار السعـادات الأخرويـة، ولن يحصل البلوغ

---

(١) السرمدية: الدائمة.
(٢) سورة الأعلى: الآيات ١ ــ ٣.
(٣) سورة الشعراء: الآية ٧٨.
(٤) سورة طه: الآية ٥٠.

إلى كمال المعاد إلا بإقامة هذين الركنين، أعني الطهارة، والشهادة والعمل كل العمل لا يعدو هذين النوعين، وذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾(١).

ثم قال عز من قائل: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾(٢) فبين أن الذي اشتملت عليه الصحف هو الذي اشتملت عليه هذه السورة. وبالحقيقة هذا هو الإعجاز الحقيقي.

المجوس(٣) وأصحاب الاثنين، وَالمانوية، وسائر فرقهم

المجوسية: يقال لها الدين الأكبر، والملة العظمى، إذ كانت دعوة الأنبياء عليهم السلام بعد إبراهيم الخليل عليه السلام لم تكن في العموم كالدعوة الخليلية، ولم يثبت لها من القوة والشوكة، والملك، والسيف، مثل الملة الحنيفية، إذ كانت ملوك العجم كلها على ملة إبراهيم عليه السلام، وجميع من كان في زمان كل واحد منهم من الرعايا في البلاد عَلَى أديان ملوكهم، وكان لملوكهم مرجع هو: «موبذ موبذان»(٤) يعني أعلم العلماء، وأقدم الحكماء، يصدرون عن أمره ولا يخالفونه، ولا يرجعون إلا إلى رأيه، ويعظمونه تعظيم السلاطين لخلفاء الوقت.

وكانت دعوة بني إسرائيل أكثرها في بلاد الشام وما وراءها من المغرب. وقل ما سرى ذلك إلى بلاد العجم.

وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل عليه السلام راجعة إلى صنفين اثنين.

---

(١) (٢) سورة الأعلى: الآيات ١٤ ــ ١٩.

(٣) هم عبدة النيران القائلون إن للعالم أصلين: نور وظلمة. قال قتادة: الأديان خمسة أربعة للشيطان وواحد للرحمن. وقيل: المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات. والمجوس أقدم الطوائف وأصلهم من بلاد فارس وقد نبغوا في علم النجوم. (القرطبي ١٢: ٢٣ وابن خلدون ١: ٢١٥).

(٤) الموبذان: فقيه الفرس وحاكم المجوس كقاضي القضاة بالنسبة للمسلمين والموبذ القاضي.

أحدهما: الصابئة[1]، والثاني: الحنفاء[2].

* **فالصابئة**: كانت تقول، إنا نحتاج في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها، وقربها من رب الأرباب. والجسماني بشر مثلنا: يأكل مما نأكل، ويشرب مما نشرب، يماثلنا في المادة والصورة. قالوا: ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾[3].

* **والحنفاء**: كانت تقول: إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية، ويمايزنا من حيث الروحانية، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية، ويلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ﴾[4] وقال عز ذكره: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾[5].

* * *

ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة، والتقرب إليها بأعيانها، والتلقي عنها بذواتها، فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع[6]،

---

(١) الصابئون: جمع صابىء وهو من انتقل إلى دين آخر. وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة صابئاً. كانوا يعبدون النجوم. (راجع مجمع البيان ١: ١٢٦ والقرطبي ١: ٣٨٠ وابن خلدون ١: ١١٦).

(٢) الحنفاء: جمع حنيف. والحنيف المسلم. قال أبو عبيدة: في قوله عز وجل: قل ملة إبراهيم حنيفاً. قال: من كان على دين إبراهيم فهو حنيف عند العرب. وكان عبدة الأوثان في الجاهلية يقولون نحن حنفاء على دين إبراهيم. فلما جاء الإسلام سموا المسلم حنيفاً فمن مال إلى دين الحق واعتزل الأصنام وعبد الله عز وجل فهو الحنيف. (قاموس ابن خلدون ص ٥١).

(٣) سورة المؤمنون: الآية ٣٤.

(٤) سورة الكهف: الآية ١١٠.

(٥) سورة الإسراء: الآية ٩٣.

(٦) السيارات هي الكواكب التي تدور حول الشمس أو حول نفسها كالشمس. وكان عبادها يعبدون =

وبعض الثوابت[1]. فصابئة النبط والفرس والروم: مفزعها السيارات، وصابئة الهند: مفزعها الثوابت.

وسنذكر مذاهبهم عَلَى التفصيل، عَلَى قدر الإمكان، بتوفيق الله تعالى، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر، ولا تغني عنهم شيئاً. والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب، والثانية هم عبدة الأصنام.

ولما كان الخليل عليه السلام مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين، وتقرير الحنيفية السمحة السهلة، احتج على عبدة الأصنام قولاً وفعلاً، كسراً من حيث القول، وكسراً من حيث الفعل. فقال لأبيه آزر: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾[2] الآيات حتى بلغ ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً إِلَّا كَبِيراً لَهُمْ﴾[3] وذلك إلزام من حيث الفعل، وإفحام من حيث الكسر. ففرغ من ذلك كما قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نشاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[4].

وابتدأ بإبطال مذاهب عبدة الكواكب على صيغة الموافقة كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5] أي كما آتيناه الحجة كذلك

= السيارات السبع وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد. ولكن علم الفلك يذهب إلى أن الكواكب هي التي تدور حول الشمس وهي ثمانية: نبتون وأورانوس وزحل والمشتري والمريخ والأرض والزهرة وعطارد وبين المريخ والمشتري سيارات صغيرة كثيرة العدد أطلق عليها اسم النجيمات. (بسائط علم الفلك ص ٤٨ وعقائد آل محمد ص ٢٣).

(١) الثوابت: هي النجوم، وكل نجم منها شمس كبيرة مثل شمسنا أو أكبر منها مراراً. (بسائط علم الفلك ص ٧٦).

(٢) سورة مريم: الآية ٤٢.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٥٨.

(٤) سورة الأنعام: الآية ٨٣.

(٥) سورة الأنعام: الآية ٧٥.

نريه المحجة، فساق الإلزام على أصحاب الهياكل مساق الموافقة في المبدأ، والمخالفة في النهاية، ليكون الإلزام أبلغ، والإفحام أقوى. وإلا فإبراهيم الخليل عليه السلام لم يكن في قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾(١) مشركاً، كما لم يكن في قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾(٢) كاذباً. وسوق الكلام من جهة الإلزام غير سوقه على جهة الالتزام، فلما أظهر الحجة، وبين المحجة، وقرر الحنيفية التي هي الملة الكبرى، والشريعة العظمى، وذلك هو الدين القيم.

وكان الأنبياء من أولاده كلهم يقررون الحنيفيّة، وبالخصوص صاحب شرعنا محمد صلوات الله عليه، كان في تقريرها قد بلغ النهاية القصوى، وأصاب المرمى وأصمى(٣). ومن العجب أن التوحيد من أخص أركان الحنيفية، ولهذا يقترن نفي الشرك بكل موضع ذكر الحنيفية: ﴿حَنِيفاً مسلماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(٤)، ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾(٥).

ثم إن التثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين، مُدَبِّرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور والآخر الظلمة. وبالفارسية: يزدان، وأهرِمَن، ولهم في ذلك تفصيل مذهب.

ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين:

إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.

والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٦.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.

(٣) أصمى المرء الصيد: رماه فقتله فكان مكانه وهو يراه، وأصله من السرعة والخفة.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٦٧.

(٥) سورة الحج: الآية ٣١.

الفصل الأول

المـــجــوس

أثبتوا أصلين كما ذكرنا، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكـونا قـديمين أزليين، بل النـور أزليّ، والظلمـة محدثـة. ثم لهم اختـلاف في سبب حدوثها، أمن النور حدثت؟ والنور لا يحدث شراً جزئياً، فكيف يحدث أصل الشر؟ أم من شيء آخـر؟ ولا شيء يشـرك النـور في الإحـداث والقــدم؟ وبهـذا يــظهـر خبط المجوس..

وهؤلاء يقولون: المبدأ الأول من الأشخاص: كيومرث[1]، وربما يقولـون زروان الكبير، والنبـي الثاني: زردشت. والكيـومرثيـة يقولـون: كيومـرث هو آدم عليـه السلام وتفسيـر كيومـرث هو: الحي النـاطق. وقد ورد في تـواريـخ الهند والعجم أن كيـومرث هو آدم عليه السلام، ويخالفهم سائر أصحاب التواريـخ.

١ ــ الـكُـيـومَـرْثِـيّـة

أصحاب المقدم الأول كيومرث. أثبتوا أصلين: يزدان، وأهرمن. وقالـوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق. وقالـوا: إن سبب خلق أهرمن أن يـزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحـدث الظلام من هـذه الفكرة. وسمي: أهـرمن. وكان مـطبوعـاً على الشر، والفتنـة والفساد، والفسق والضرر والإضرار. فخرج على النور، وخالفـه طبيعة وفعـلاً. وجرت محاربة بين عسكر النور، وعسكر الظلمة. ثم إن الملائكـة توسـطوا فصالحـوا على أن يكـون العالم السفلي خـالصاً لأهـرمن سبعة آلاف سنـة. ثم يخلى العالم ويسلمـه إلى

---

(١) كيومرث، أو جيومرت: أول من ملك العالم وكان قد سخر الله له جميع الجن والإنس وخصه من عنايته بمزيد القوة والشهامة وروعة الجلالة وبهاء المنظر وهو أول من لبس جلود السباع وكـان كل يـوم يحضر الجن والإنس ببابه ويصطفون صفوفاً عـلى رسم الخدمـة له. ومعنى كـيومرث عنـد الفرس ابن الـطين، والفرس كلّهم متفقون على أن كيومرث هو آدم الذي هو أول الخليفة. (الشاهنـامة ١ :١٣ وابن خلدون ١ :٢٢٧).

النور. والذين كانوا في الدنيا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم. ثم بدأ برجل يقال له كيومرث، وحيوان يقال له ثور فقتلهما. فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس، وخرج من أصل ريباس رجل يسمى: ميشة، وامرأة تسمى: ميشانة؛ وهما أبوا البشر، ونبت من مسقط الثور: الأنعام، وسائر الحيوانات.

وزعموا أن النورْ خيَّر الناس، وهم أرواح بلا أجساد، بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن. فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن، على أن تكون لهم النصرة من عند النور. والظفر بجنود أهرمن، وحسن العاقبة. وعند الظفر به وإهلاك جنوده تكون القيامة.

فذاك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص.

٢ ـ الزَّرْوَانِيـة[١]

قالوا: إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية؛نورانية، ربانية، ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعني إبليس من ذلك الشك.

وقال بعضهم لا، بل إن زروان الكبير قام فزمزم[٢] تسعة آلاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة ليكون له ابن فلم يكن. ثم حدث نفسه وفكر، وقال: لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد. وحدث هرمز من ذلك العلم، فكانا جميعاً في بطن واحد. وكان هرمز أقرب من باب الخروج، فاحتال أهرمن الشيطان حتى شق بطن أمه فخرج قبله وأخذ الدنيا.

---

(١) في سوسنة سليمان ص ٤ ودائرة المعارف ٨: ٥٨٠ «الرزوانية أصحاب رزوان الكبير هو الزرادشتية والثنوية أصحاب الإثنين الأزليين. ورزوان كان خصماً لبني إسرائيل أيام سليمان بن داود عليه السلام».

(٢) زمزم الشيء: سمع صوته من بعيد وله دويّ. وزمزم العلوج تراطنوا. والزمزمة عند المجوس: التراطن عند الأكل وهم صموت لا يستعملون اللسان ولا الشفة في كلامهم لكنه صوت تديره في خياشيمها وحلوقها فيفهم بعضها عن بعض. (راجع اللسان مادة زمم).

وقيل: إنه لما مثل بين يدي زروان فأبصره ورأى ما فيه من الخبث والشرارة[1] والفساد، أبغضه ولعنه وطرده، فمضى واستولى على الدنيا. وأما هرمز فبقي زماناً لا يدّله عليه، وهو الذي اتخذه قوم رباً وعبدوه لما وجدوا فيه من الخير والطهارة والصلاح، وحسن الأخلاق.

وزعم بعض الزروانية أنه لم يزل كان مع الله شيء رديء، إما فكرة رديئة، وإما عفونة رديئة، وذلك هو مصدر الشيطان، وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور والآفات والفتن، وكان أهلها في خير محض، ونعيم خالص، فلما حدث أهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن والمحن. وكان بمعزل عن السماء فاحتال حتى خرق السماء وصعد.

وقال بعضهم: كان هو في السماء والأرض خالية عنه، فاحتال حتى خرق السماء ونزل إلى الأرض بجنوده كلها فهرب النور بملائكته وأتبعه الشيطان حتى حاصره في جنته، وحاربه ثلاثة آلاف سنة، لا يصل الشيطان إلى الرب تعالى. ثم توسط الملائكة وتصالحا على أن يكون إبليس وجنوده في قرار الأرض تسعة آلاف سنة، بالثلاثة آلاف التي قاتله فيها، ثم يخرج إلى موضعه. ورأى الرب تعالى عن قولهم، الصلاح في احتمال المكروه من إبليس وجنوده، وأن لا ينقض الشرط حتى تنقضي المدة المضروبة للصلح. فالناس في البلايا والفتن والخزايا والمحن إلى انقضاء المدة، ثم يعودون إلى النعيم الأول، وشرط إبليس عليه أن يمكنه من أشياء يفعلها ويطلقه في أفعال رديئة يباشرها. فلما فرغا من الشرط أشهد عليهما عدلين، ورفعا سيفيهما إليهما وقالا لهما: من نكث فاقتلاه بهذا السيف.

ولست أظن عاقلاً يعتقد هذا الرأي القائل، ويرى هذا الاعتقاد المضمحل الباطل. ولعله كان رمزاً إلى ما يتصوره في العقل. ومن عرف الله سبحانه وتعالى بجلاله وكبريائه، لم يسمح بهذه الترهات عقله ولم يسمع مثل هذه الترهات سمعه.

---

(١) أي الاتصاف بالشرّ.

وأقرب من هذا ما حكاه أبو حامد الزوزني أن المجوس زعمت أن إبليس كان لم يزل في الظلمة والجو خلاء بمعزل عن سلطان الله، ثم لم يزل يزحف وَيقرب بحيله حتى رأى النور فوثب وثبة فصار في سلطان الله في النور، وأدخل معه هذه الآفات والشرور، فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة فوقع فيها، وصار متعلقاً بها لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه، فهو محبوس في هذا العالم، مضطرب في الحبسم، يرمى بالآفات والمحن والفتن إلى خلق الله تعالى. فمن أحياه الله رماه بالموت، ومن أصحه رماه بالسقم، ومن سره رماه بالحزن، فلا يزال كذلك إلى يوم القيامة. وفي كل يوم ينقص سلطانه حتى لا يبقى له قوة. فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت نيرانه، وزالت قوته، واضمحلت قدرته فيطرحه في الجو، والجو ظلمة ليس لها حد ولا منتهى. ثم يجمع الله تعالى أهل الأديان فيحاسبهم ويجازيهم على طاعة الشيطان وعصيانه.

وأما المسخية فقالت إن النور كان وحده نوراً محضاً، ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة. وكذلك الخرمدينية[1]، قالوا بأصلين، ولهم ميل إلى التناسخ والحلول، وهم لا يقولون بأحكام وحلال وحرام.

ولقد كان في كل أمة من الأمم قوم مثل الإباحية، والمزدكية، والزنادقة، والقرامطة، كان تشويش ذلك الدين منهم، وفتنة الناس مقصورة عليهم.

٣ ـ الزَّرْدَشْتِيَّة

أولئك أصحاب زردشت بن يورشب الذي ظهر في زمان كشتاسب[2] بن لهراسب[3] الملك. وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري واسمها: دغدوية.

---

(١) الخرمدينية: لفظة أعجمية وهي عبارة عمّا يستلذ ويشتهي وترتاح به الأنفس. وهو لقب للمزدكية وهم أهل الإباحة من المجوس الذين ظهروا في أيام قباذ وأباحوا النساء وأحلّوا كل محظور في الشرائع. (عقائد آل محمد ص ٢٥).

(٢) كشتاسب، ويقال كشتاسف. ويقول ابن الأثير بشتاسب بن لهراسب ابتنى بفارس مدينة فسا ورتب سبعة من عظماء أهل مملكته مراتب وملك كل واحد منهم مملكته على قدر مرتبته وقد اصطلح مع ملك الترك. قتله رستم الشديد بسجستان. (ابن الأثير ١: ١٠٦).

(٣) ملك الفرس وكان محمود السيرة. قيل إنه ولى ابنه كشتاسب على الملك وانقطع للعبادة. (ابن خلدون ١: ٢٣٨).

زعموا أن لهم أنبياء وملوكاً، أولهم كيومرث. وكان أول من ملك الأرض، وكان مقامه باصطخر[1]. وبعده أوشهنك[2] بن فراوك، ونزل أرض الهند، وكانت له دعوة ثمة، وبعده طمهورث[3]، وظهرت الصابئة في أول سنة من ملكه. وبعده أخوه جم[4] الملك، ثم بعده أنبياء وملوك منهم منوجهر[5]، ونزل بابل وأقام بها. وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر في زمانه، حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن لهراسب، وظهر في زمانه زردشت الحكيم.

وزعموا أن الله عز وجل خلق من وقت ما في الصحف الأولى، والكتاب الأعلى من ملكوته خلقاً روحانياً. فلما مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألىء على تركيب صورة الإنسان، وأحفّ به سبعين من الملائكة المكرمين، وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض، وبني آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ثم جعل روح زردشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين. وأحف بها سبعين من الملائكة المكرمين، وغرسها في قلة جبل من جبال أذربيجان يعرف باسمو يذخر.

ثم مازج شبح زردشت بلبن بقرة فشربه أبو زردشت فصار نطفة ثم مضغة في رحم أمه، فقصدها الشيطان وعيرها، فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالة على برئها فبرئت، ثم لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر. فاحتالوا على زردشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر، ومدرجة الخيل، ومدرجة الذئب، فكان ينهض كل واحد

(١) اصطخر: بلدة بفارس. قيل: كان أول من أنشأها اصطخر بن طهمورث ملك الفرس. وطهمورث عند الفرس بمنزلة آدم. (معجم البلدان ١ : ٢١١).

(٢) يلقب ببشداد ومعناه النور. وقيل معناه أول حاكم بالعدل وتزعم الفرس أنه بعد آدم بمائتي سنة وكان ملكه أربعين سنة. وتقول الفرس إنه ملك الهند. (ابن خلدون ١ : ٢٢٩).

(٣) قال ابن الكلبي إنه أول ملوك بابل وكان محموداً في ملكه. (ابن خلدون ١ : ٢٢٩).

(٤) جم وهو جمشيد وجم هو القمر وشيد هو الشعاع. استقام أمره ثم بطر النعمة. (ابن خلدون ١ : ٢٣٠).

(٥) منوجهر: سماه ابن خلدون منوشهر الملك ابن منشحر بن ايرج من نسل أفريدون. ثار عليه افراسياب ملك الترك فغلبه على بابل وملكها. (ابن خلدون ٢٣٢).

منهم لحمايته من جنسه، ونشأ بعد ذلك إلى أن بلغ ثلاثين سنة فبعثه الله تعالى نبياً ورسولاً إلى الخلق، فدعا كشتاسب الملك، فأجابه إلى دينه، وكان دينه: عبادة الله، والكفر بالشيطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الخبائث.

وقال: النور والظلمة أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو واحد لا شريك له ولا ضد، ولا ند، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة، كما قالت الزروانية. لكن الخير والشر والصلاح والفساد، والطهارة، والخبث، إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة، ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، والشر ينحط إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص، والباري تعالى هو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها في التراكيب، وربما جعل النور أصلاً، وقال: وجوده وجود حقيقي، وأما الظلمة فتبع كالظل بالنسبة إلى الشخص، فإنه يرى أنه موجود، وليس بموجود حقيقة، فأبدع النور وحصل الظلام تبعاً، لأن من ضرورة الوجود التضاد، فوجوده ضروري واقع في الخلق لا بالقصد الأول، كما ذكرنا في الشخص والظل.

وله كتاب قد صنفه، وقيل إن ذلك أنزل عليه وهو «زند أوستا» يقسم العالم قسمين: مينة، وكيتي، يعني الروحاني والجسماني، أو الروح والشخص، وكما قسم الخلق إلى عالمين، يقول إن ما في العالم ينقسم قسمين: بخشش وكنش، يريد به: التقدير والفعل وكل واحد مقدر على الثاني، ثم يتكلم في موارد التكليف وهي حركات الإنسان، فيقسمها ثلاثة أقسام: منش، وكويش، وكنش، يعني بذلك: الاعتقاد والقول والعمل، وبالثلاثة يتم التكليف، فإذا قصر الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة، وإذا جرى في هذه الحركات على مقتضى الأمر والشريعة فاز الفوز الأكبر.

وتدعى الزردشتية له معجزات كثيرة، منها: دخول قوائم فرس كشتاسب في بطنه وكان زردشت في الحبس، فأطلقه فانطلقت قوائم الفرس، ومنها أنه مرّ على أعمى

بالدينور، فقال: خذوا حشيشة، وصفها لهم وَاعصروا ماءها في عينه فإنه يبصر، ففعلوا فأبصر الأعمى.

وهذا من جملة معرفته بخاصية الحشيش، وليس من المعجزات في شيء.

ومن المجوس الزردشتية صنف يقال لهم السيسانية، والبهافريدية[1]، رئيسهم رجل يقال له سيسان من رستاق[2] نيسابور، من ناحية يقال لها خواف، خرج في أيام أبي مسلم صاحب الدولة، وكان زمزمياً[3] في الأصل يعبد النيران، ثم ترك ذلك ودعا المجوس إلى ترك الزمزمة وَرفض عبادة النيران. ووضع لهم كتاباً، وأمرهم فيه بإرسال الشعور، وحرم عليهم الأمهات والبنات والأخوات، وحرم عليهم الخمر، وأمرهم باستقبال الشمس عند السجود على ركبة واحدة، وهم يتخذون الرباطات، ويتبادلون الأموال، ولا يأكلون الميتة، ولا يذبحون الحيوان حتى يهرم، وهم أعدى خلق الله للمجوس الزمازمة. ثم إن موبذ[4] المجوس رفعه إلى أبي مسلم فقتله على باب الجامع بنيسابور. وقال أصحابه: إنه صعد إلى السماء على برذون أصفر، وإنه سينزل على البرذون فينتقم من أعدائه. وهؤلاء قد أقروا بنبوة زردشت، وعظموا الملوك الذين يعظمهم زردشت.

ومما أخبر به زردشت في كتاب زند أوستا أنه قال: سيظهر في آخر الزمان رجل اسمه «أشيزريكا» ومعناه: الرجل العالم، يزين العالم بالدين والعدل، ثم يظهر في زمانه «بتياره» فيوقع الآفة في أمره وملكه عشرين سنة، ثم يظهر بعد ذلك أشيزريكا

---

(١) نسبة إلى بهافريد وكان قد ظهر في صدر الدولة العباسية وقبل ظهور أبي العباس من قرية يقال لها روى من ابرشهر وهو مجوسي كان يصلي الصلوات الخمس بلا سجود متياسر عن القبلة، تكهن ودعا المجوس إلى مذهبه فاستجاب له خلق كثير فوجه إليه أبو مسلم شبيب بن داح وعبد الله بن سعيد فعرضا عليه الإسلام وأسلم، ثم لم يقبل إسلامه لتكهنه فقتل وعلى مذهبه بخراسان جماعة إلى هذا الوقت. (فهرست ابن النديم ص ٤٨٢).

(٢) رستاق: كلمة معربة، بمعنى الناحية التي هي طرف الإقليم.

(٣) الزمزمة: صوت المجوس عند الأكل ويكون من الخياشيم.

(٤) موبذ المجوس، كقاضي القضاة عند المسلمين. والموبذ القاضي.

على أهل العالم، ويحيي العدل، ويميت الجور، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأول، وتنقاد له الملوك، وتتيسر له الأمور، وينصر الدين والحق، ويحصل في زمانه الأمن والدعة وسكون الفتن وزوال المحن.

مقالة زَرْدَشت في المبادىء(1)

وقد أورد الجيهاني إحدى مقالات زردشت في المبادىء، وهي:

إن دين زردشت هو الدعوة إلى دين مارسيان. وأن معبوده أورمزد. والملائكة المتوسطون في رسالاته إليه: بهمن، وأرديبهشت، وشهريور، وإسفندارمز، وخرداد، ومرداد. وقد رآهم زردشت واستفاد منهم العلوم، وجرت مساءلات بينه وبين أورمزد من غير توسط.

أولها: قال زردشت: ما الشيء الذي كان ويكون، وهو الآن موجود؟.

قال أورمزد: أنا والدين والكلام. أما الدين فعمل أورمزد وكلامه وَإيمانه. وَأما الكلام فكلامه. والدين أفضل من الكلام؛ إذ العمل أفضل من القول. وأول من أبدع من الملائكة بهمن، وعلمه الدين، وَخصه بموضع النور مكاناً، وأقنعه بذاته ذاتاً. فالمبادىء على هذا الرأي ثلاثة:

السؤال الثاني: قال: لِمَ لم تُخلق الأشياء كلها في زمان غير متناه؟ إذ قد جعلت الزمان نصفين: نصفه متناه، ونصفه غير متناه، فلو خلقتها في زمان غير متناه: كان لا يستحيل شيء منها.

قال أورمزد: فإن كان لا يمكن أن تفنى ثَمّ آفات الأثيم إبليس.

السؤال الثالث: قال: مماذا خلقت هذا العالم؟.

قال أورمزد: خلقت جميع هذا العالم من نفسي. أما أنفس الأبرار فمن شعر

---

(1) نقلناها عن طبعة محمد فتح الله بدران، حيث أثبت فضيلته أنها ثابتة في خمسة مخطوطات أصول للكتاب. (راجع ص ٩٥٧ الطبعة الأولى طبعة الأزهر).

رأسي. وأما السماء فمن أم رأسي. والظفر والمعاضد فمن جبهتي، والشمس فمن عيني، والقمر فمن أنفي، والكواكب فمن لساني، وسروس وسائر الملائكة فمن أذني، والأرض فمن عصب رجلي. وَأريت هذا الدين أولاً كيومرث فشعر به وَحفظه من غير تعلم وَلا مدارسة.

قال زردشت: فلماذا أريت هذا الدين كيومرث بالوهم؟ وألقيته إليّ بالقول؟.

قال أورمزد: لأنك تحتاج أن تتعلم هذا الدين وَتعلمه غيرك. وَكيومرث لم يجد من يقبله، فأمسك عن التكلم، وهَذا خير لك، لأني أقول وأَنت تسمع، وأنت تقول والناس يسمعون وَيقبلون.

فقال زردشت لأورمزد: هل أريت هذا الدين أحداً قبلي غير كيومرث؟.

قال: بلى! أريت هذا الدين «جم» خمسين نجماً مخمساً؛ من أجل إنكاره الضحاك.

قال: إذا كنت عالماً أنه لا يقبله، فلماذا أريته؟ قال: لو لم أره لما صار إليك وقد أريته أيضاً أفريدون، وكيكاوس، وكيقباد، وكشتاسب.

قال زردشت: خلقك العالم، وترويجك الدين لأي شيء؟.

قال: لأن فناء العفريت الأثيم لا يمكن إلا بخلق العالم وترويج الدين، ولو لم يتروج أمر الدين لما أمكن أن تتروج أمور العالم.

فلما أخذ زردشت الدين من أورمزد الوهاب واستحكمه وعمل به، وزمزم في بيت أبيه عليه، غاظ ذلك كون الأثيم وأقلقه؛ إذ كان شريراً ممتلئاً موتاً وظلمة وبلاء ومحنة، فدعا بشياطينه، وأسماؤهم: بري ديوانياخ، ودويهمان زوش، ونومر بفنارديو، وأمرهم جميعاً بالمسير إلى زردشت وقتله. فعلم زردشت بذلك، فقرأ وزمزم، وأراق الماء على يدي مارسيان، فانهزموا عنه مقهورين. وجرت محاربات أخرى فهزمهم زردشت بإحدى وعشرين آية من كتابه أوستا، وتوارت الشياطين عن الناس.

ولما بلغ زردشت مبلغ الكمال بأربعين سنة، وتمت له المخاطبات في سبع عودات إلى أورمزد، أكمل فيها معرفة شرائع دين الله وفرائضه وسننه، أمره الله بالمسير إلى كشتاسب الملك، وإظهار ذكر الله واسمه. فنفذ لأمر الله ودعا ملكين كانا بذلك الصقع يقال لهما: فوربماراي، وبيويدست، فدعاهما إلى دين الله والكفر بالشيطان، وفعل الخير، واجتناب الشر، فلم يقبلا قوله، وأخذتهما العزة بالإثم. فجاءتهما ريح فحملتهما من الأرض، ووقفت بهما في الهواء، واجتمع الناس ينظرون إليهما، فغشيهما الطير من كل ناحية، وأتوا على لحومهما، وسقطت عظامهما على الأرض.

ولما بلغ كشتاسب لقي منه كل ما أنبأه به أورمزد من الحبس والبلاء، حتى حدث أمر الفَرس الذي دخلت قوائمه في باطن بدنه، حتى لم ير أثرها في جسده، واستبهم حاله على الناس وخيروا. وأخرجه كشتاسب من الحبس وسأله الحال، فقال: تلك آية من آيات صدقي الذي أخبرني به إلهي وخالقي، وشارطهم على الإيمان به إن هو دعا وأخرج قوائم الفرس وشرطوا، ودعا باسم الله، فخرجت قوائم الفرس كما كانت. فآمن به كشتاسب. وأمر بجمع علماء أهل زمانه من بابل، وإيران شهر، وأمرهم بمحاورة زردشت فناظروه فاعترفوا له بالفضيلة.

قال: ومما جاء به زردشت المصطفى من دين مارسيان أن إلهه أورمزد لم يزل ولم يزل معه شيء سماه: أسنى أسنه، وهو شيء مضيء حوله وهو فوق. وأن إبليس لم يزل معه شيء سماه: أستا أستاه، وهو مظلم حوله، وهو أسفل.

وأول ما خلق الله من الملائكة بهمن، ثم أرديبهشت، ثم شهريور، ثم إسفندارمز، ثم خردد، ثم مرداد. وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء، وقال لهم: من ربكم وخالقكم؟ فقالوا: أنت ربنا وخالقنا. وعلم أورمزد أن إبليس سيتحرك من ظلمته، فأعلم بذلك الملائكة، وبدأ بإعداد ما يورطه، ويدفع شره وأذاه عن عالمه، ويبطل إرادته. فخلق السماء في خمسة وأربعين يوماً، وسمي كاهينازى شورم. ومعناه: ظهور ضمائر أهل الدنيا، إلى سائر الكاهينازات المذكورات عندهم، وخلق الأرض في خمسة وأربعين يوماً.

وأول من ابتعثه أورمزد إلى الأرض: كيومرث، وقد كان يستنشق النسيم ثلاثة آلاف سنة، ثم أخرجه في قامة ثلاثة رجال. ولما أن جاء وقت تحريك إبليس في ظلمته، ارتفع ورأى النور، وطمع في الاستيلاء على «أسنى أورمزد» وتصييره مظلماً. ودخل السماء يكيد ثَمَّ لكيومرث ثلاثين سنة، وصارت نطفته ثلاثة أقسام: قسم أمر الله الأرض أن تحفظه. وقسم أمر سروس الملك أن يحفظه. وثلث اختطفته الشياطين.

وأمر أورمزد بسد الثقوب التي صعد منها إبليس، فبقي داخل السماء منقطعاً عن أصله وقوته، فانتصب لمنابذة أورمزد، ورام الصعود إلى الجنان، فدفعه عن ذلك قدر ثلاثة آلاف سنة، ثم أعلمه أنه يسعى في الباطل والخسار، ويروم ما لا يقدر عليه. واتفق الأمر بينهما على أن يبقى إبليس وجنوده في قرار الضوء تسعة آلاف سنة، ويروى سبعة آلاف سنة، ثم يبطل، ويحتمل خلقه الأذى في هذه السنين، ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم من الفقر، والبلاء والموت وسائر الآفات، ليعوضهم منها الحياة الدائمة في الجنان.

واشترط إبليس لنفسه وشياطينه ثمانية عشر شرطاً:

الأول منها: أن تصير معيشة خلقه من خلق الله. والثاني: أن يكون ممن خلقه على خلق الله. وَالثالث: أن يسلط خلقه على خلق الله. والرابع: أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله. والخامس: أن يصير له السبيل إلى أن يأخذ الطين الذي في خلق الله.

والسادس: أن يصير له من النور الذي في خلق الله ما يريد. والسابع: أن يصير له من الرياح التي في خلق الله حاجته. والثامن: أن يصير له من الرطوبة التي في خلق الله. والتاسع: أن يصير له من النار التي في خلق الله. والعاشر: أن يصير له من المودة والمصاهرة التي في خلق الله ليخلط الأشرار بالأخيار. والحادي عشر: أن يصير له من العقل والبصر الذي في خلق الله ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار، والثاني عشر: أن يصير له من العدل الذي في خلق الله ليجعل للأشرار فيه نصيباً، والثالث

عشر: أن تخفى على الناس معرفة عمل الصالحين والأشرار إلى يوم القيامة والحساب، والرابع عشر: أن يصير له السبيل إلى أن يبلغ بأهل بيت الشرارة والخبث غاية الغنى والدرجات، ويصيرهم عند الناس صالحين. والخامس عشر: أن يصير له السبيل إلى أن يجعل كذب الأشرار مقبولاً على الأخيار. والسادس عشر: أن يصير له السبيل إلى أن يعمر من أهل الدنيا من أراد من خلقه ألف سنة، أو ثلاثة آلاف سنة، ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على ما يريدون، وأن يلهم الناس حتى يكونوا بإعطاء الأشرار أسخى منهم بإعطاء الأخيار وأطيب نفساً. والسابع عشر: أن يصير له السبيل إلى إفناء أهل بيت الصالحين، حتى لا يعرف منهم أحد بعد ثلاثمائة وخمسين سنة، والثامن عشر: أن يملك أمر من يحيي الأموات، ويبقي الأخيار، وينفي الأشرار إلى يوم القيامة.

فتمت البيعة وأقاما عليها، ودفعا سيفيهما إلى عدلين، على أن يقتلا من رجع عن شرطه. وأمر الله تعالى الشمس والقمر والكواكب أن تجري لمعرفة الأيام والشهور والأعوام التي جعلها عدة الإنظار والإمهال.

ومما نص عليه زردشت أن للعالم قوة إلهية؛ وهي المدبرة لجميع ما في العالم، المنتهية مبادئها إلى كمالاتها، وهذه القوة تسمى مشاسبند، وهي على لسان الصابئة: المدبر الأقرب، وعلى لسان الفلاسفة: العقل الفعالي. ومنه الفيض الإلهي، والعناية الربانية. وعلى لسان المانوية: الأرواح الطيبة، وعلى لسان العرب: الملائكة، وعلى لسان الشرع والكتاب الإلهي: الروح ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾[1].

وأثبت غيره: منشاه، ومنشاية، ويعني بهما آدم وحواء في العالم الجسماني، والعقل والنفس في العالم الروحاني.

---

(١) سورة القدر: الآية ٤.

الفصل الثاني

الثنوية

هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين: يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه.

وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز، والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.

١ ــ المانوية

أصحاب ماني[1] بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور[2] بن أردشير، وقتله بهرام[3] بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

حكى محمد[4] بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين. أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، دراكين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان، وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل.

وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما في هذا الجدول:

---

(١) ماني بن فتق بابك، الثنوي الزنديق صاحب القول بالنور والظلمة ظهر أيام سابور بن أردشير ملك الفرس، فاتبعه قليلاً ثم رجع إلى المجوسية دين آبائه. (راجع ترجمته عند ابن خلدون ١: ٢٥٦ وفهرست ابن النديم ص ٤٥٦).

(٢) ملك بعد أبيه وأفاض العطاء. هلك لثلاثين من ملكه. (ابن خلدون ١: ٢٥٣).

(٣) بهرام بن هرمز: ولي بعد أبيه. كان حليماً حسن السيرة واقتدى بآبائه. هلك بهرام لثلاث سنين وثلاثة أشهر من دولته. (ابن خلدون ١: ٢٥٦).

(٤) محمد بن هارون الوراق أبو عيسى: له تصانيف على مذهب المعتزلة مات سنة ٢٤٧هـ. قال ابن النديم في الفهرست: كان من نظاري المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي. (لسان الميزان ٥: ٤١٢).

	النور	الظلمة
الجوهر	جوهره: حسن، فاضل، كريم، صاف، نقي، طيب الريح، حسن المنظر.	جوهرها: قبيح، ناقص لئيم، كدر، خبيث، منتن الريح، قبيح المنظر.
النفس	نفسه: خيرة، كريمة، حكيمة، نافعة، عالمة.	نفسها: شريرة، لئيمة، سفيهة ضارة، جاهلة.
الفعل	فعله: الخير، والصلاح، والنفع، والسرور، والائتلاف، والاتفاق.	فعلها: الشر، والفساد، والضرر، والغم، والتشويش، والتغير والاختلاف.
الحيّز	جهته: جهة فوق. وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة.	جهتها: جهة تحت. وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب النور.
الأجناس	أجناسه خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحه. فالأبدان هي: النار، والنور، والريح والماء، وروحها: النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان.	أجناسها خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها. فالأبدان هي: الحريق، والظلمة، والسموم، والضباب وروحها الدخان وتدعى الهامة، وهي تتحرك في هذه الأبدان.
الصفات	حية، خيرة، طاهرة، زكية. وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثال هذا العالم: له أرض وجو. فأرض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة جرم الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس. ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح.	ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم: لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي أكثف وأصلب ورائحتها كريهة، أنتن الروائح، وألوانها ألوان السواد.

* * *

	وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض النور وهي خمسة. وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو ألطف منه وهو النسيم، وهو روح النور.	وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض الظلمة. وجسم آخر أظلم منه وهو الجو. وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.

* * *

الظلمة	النور
قال: ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة[1]، وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة. قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عاله: الشر، والنميمة، والظلمة.	قال: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة، وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق. قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عاله: الخير، والحمد، والنور.

ثم اختلفت المانوية في المزاج وسببه، والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجه إليها ملكاً من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وإنما الحياة والروح في هذا العالم من النسيم. والهلاك والآفات من الدخان، وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما في العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكاً من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذي في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها. وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع. وأجزاء الظلمة أبداً في النزول والتسفل حتى

(١) الأراكنة: جمع أركون، وهو الرئيس والدهقان المعظم، والكلمة يونانية.

تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين في التخليص وَالتمييز، وَرفع أجزاء النور: التسبيح، وَالتقديس، والكلام الطيب، وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية في عمود الصبح إلى فلك القمر، وَلا يزال القمر يقبل ذلك من أوَل الشهر إلى نصفه فيمتلىء فيصير بدراً. ثم يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسري ذلك في العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص. ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي يحمل الأرض، ويدع الملك الذي يجذب السماوات، فيسقط الأعلى على الأسفل. ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولا تزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفاً وَأربعمائة وَثمانياً وستين سنة.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجبلة الأولى؛ وفي أول الشابرقان: أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وَأنه لا نهاية له إلا من حيث تنهى أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضاً: إن ملك عالم النور في سرة أرضه. وَذكر أن المزاج القديم هو امتزاج الحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة. والمزاج المحدث هو: الخير، والشر.

وقد فرض[(١)] ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها، والصلوات[(٢)] الأربع في اليوم والليلة. والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقة، والزنا والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده في الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة: آدم

---

(١) راجع هذه الفرائض في فهرست ابن النديم ص ٤٦٥.

(٢) راجع هذه الصلوات في فهرست ابن النديم ص ٤٦٥.

أبو البشر. ثم بعث شيئاً بعده، ثم نوحاً بعده، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث بالبددة[1] إلى أرض الهند، وزردشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب. وبولس بعد المسيح إليهم. ثم يأتي خاتم النبيين إلى أرض العرب.

* * *

وزعم أبو سعيد المانوي[2]؛ رئيس من رؤسائهم، أن الذي مضى من المزاج إلى الوقت الذي هو فيه، وهو سنة إحدى وسبعين ومائتين من الهجرة: أحد عشر ألفاً وسبعمائة سنة، وأن الذي بقي إلى وقت الخلاص: ثلاثمائة سنة.

وَعلى مذهبه مدة المزاج إثنا عشر ألف سنة، فيكون قد بقي من المدة خمسون سنة في زماننا هذا، وهو إحدى وعشرون وخمسمائة هجرية.

فنحن في آخر المزاج وبدء الخلاص. فإلى الخلاص الكلي، وَانحلال التراكيب خمسون سنة!.

٢ ـ المـزْدَكِيّة

أصحاب مزدك[3]. ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ[4] والد أنوشروان، ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه. واطلع أنوشروان[5] على خزيه وَافترائه فطلبه فوجده فقتله.

---

(١) البددة: جمع بد وقد اختلف الهنود فيه فزعمت طائفة أنه صورة الباري تعالى وقالت طائفة صورة رسوله إليهم. ثم اختلفوا ها هنا أيضاً. ولكل طائفة منهم طريقة في عبادته. (فهرست ابن النديم ٤٨٧ ودائرة المعارف للبستاني ٦٥٩).

(٢) أبو علي سعيد المانوي من رؤساء المانوية في مذهبهم نشأ في الدولة العباسية. (فهرست ابن النديم ص ٤٧٣).

(٣) مزدك الزنديق كان إباحياً يقول باستباحة أموال الناس وإنها فيء والأشياء كلها ملك لله مشاع بين الناس. (راجع ابن خلدون ١ : ٢٦٣ وفهرست ابن النديم ص ٢٧٩).

(٤) قباذ بن فيروز ملك بعد أخيه وهلك لثلاث وأربعين من ملكه. (راجع ترجمته عند ابن خلدون ١ : ٢٦٣).

(٥) أنو شروان بن قباذ ملك بعد أبيه كان يلي الأصبهبذ وهي الرياسة على الجنود. هلك لثمان وأربعين سنة من دولته. (راجع ترجمته عند ابن خلدون ١ : ٢٦٥).

حكى الوراق أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين، وَالأصلين. إلا أن مزدك كان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار. وَالظلمة تفعل عَلَى الخبط والاتفاق. وَالنور عالم حساس، وَالظلام جاهل أعمى. وأن المزاج كان على الاتفاق والخبط، لا بالقصد وَالاختيار، وكذلك الخلاص إنّما يقع بالاتفاق دون الاختيار.

وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ، وحكى عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة.

ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر، فما كَان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر.

وروى عنه: أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، عَلَى هيئة قعوده خسرو[1] في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص: موبذ موبذان[2]، والهربذ[3] الأكبر، والأصبهبذ[4]، والرامشكر[5]. وتلك الأربع يدبرون أمر العالم بسبعة من ورائهم: سالار، وبيشكار، وبالون، وبراون، وكازران، ودستور، وكوذك. وهذه السبعة تدور في اثني عشر روحانيين: خوانده، ودهنده، وستاننده، وبرنده خورننده، ودونده، وخيزنده، وكشنده، وزننده، وكننده، وآبنده، وشونده، وباينده.

وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع، والسبع، والاثنا عشر: صار ربانياً

---

(١) مات لستين سنة من ملكه. (راجع ترجمته عند ابن خلدون ١ : ٢٣٦).

(٢) الموبذان: فقيه الفرس وحاكم المجوس كقاضي القضاة عند المسلمين.

(٣) الهرابذة: فارسي معرّب، وهم عظماء الملّة وعلماؤها أو خدم نار المجوس.

(٤) الأصبهبذ: رئيس الجنود.

(٥) الرامشكر: هو رئيس المعبد.

في العالم السفلي، وارتفع عنه التكليف. قال: وإن خسرو العالم الأعلى إنما يدبر بالحروف التي مجموعها الاسم الأعظم. ومن تصور من تلك الحروف شيئاً انفتح له السر الأكبر. ومن حرم ذلك بقي في عمى الجهل والنسيان والبلادة، والغم في مقابلة القوى الأربع الروحانية.

* * *

وهم فرق: الكوذية، وأبو مسلمية[١]، والماهانية[٢]، والأسبيد خامكية[٣]، والكوذية بنواحي الأهواز[٤]، وفارس، وشهرزور[٥]. والأخر بنواحي سعد[٦] سمرقند، والشاش[٧]، وإيلاق[٨].

٣ ـ الدَّيْصَانِيَّة[٩]

أصحاب ديصان. أثبتوا أصلين: نوراً، وظلاماً. فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً. والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً.

فما كان من خير ونفع، وطيب، وحسن؛ فمن النور. وما كان من شر وضرر، ونتن، وقبح؛ فمن الظلام. وزعموا أن النور: حي، عالم، قادر، حساس، دراك،

---

(١) هم أصحاب أبي مسلم الخراساني يعتقدون بإمامته ويقولون إنه حي يرزق. (راجع فهرست ابن النديم ص ٤٧٥).

(٢) هم طائفة من المرقيونية يزعمون أن المعدل بين النور والظلمة هو المسيح. يخالفون المرقيونية في شيء ويوافقونهم في شيء فيما يوافقون المرقيونية في جميع الأحوال إلّا في النكاح والذبائح ولا يعرف من أمرهم غير هذا. (فهرست ابن النديم ص ٤٧٥).

(٣) هم عبيد أسبذ. قال طرفة:

خذوا حذركم أهل المشقّر والصفا عبيد اسبذ والقرض يجزي من القرض

كانوا من أهل البحرين يعبدون البراذين. (نوع من البغال). (المعرب ص ٣٨).

(٤) بين البصرة وفارس.

(٥) شهرزور: بين إربل وهمذان. (معجم البلدان ٣: ٣٧٥).

(٦) سغد سمرقند: بين بخارى وسمرقند وقصبتها سمرقند. (معجم البلدان ٣: ٢٢٢).

وسمرقند: بلد مشهور قيل إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر. (معجم البلدان ٣: ٢٤٦).

(٧) الشاش: وراء النهر متاخمة لبلاد الترك. (معجم البلدان ٣: ٣٠٨).

(٨) إيلاق: مدينة من بلاد الشاش.

(٩) راجع في شأن هذه الفرقة. (فهرست ابن النديم ص ٤٧٤).

ومنه تكون الحركة والحياة. والظلام: ميت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل له ولا تمييز وزعموا أن الشر يقع منه طباعاً وخرقاً. وزعموا أن النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد، وأن إدراك النور إدراك متفق، فإن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد. فسمعه هو بصره، وبصره هو حواسه. وإنما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب؛ لا لأنهما في نفسهما شيئان مختلفان. وزعموا أن اللون هو الطعم، وهو الرائحة، وهو المحسة، وإنما وجدوه لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، ووجده طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب، وكذلك القول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومحستها. وزعموا أن النور بياض كله، وأن الظلام سواد كله، وزعموا أن النور لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحة منه، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها.

واختلفوا في المزاج والخلاص، فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ، فتأذى بها، وأحب أن يرققها ويلينها، ثم يتخلص منها، وليس ذلك لاختلاف جنسهما، ولكن كما أن المنشار جنسه حديد، وصفحته لينة، وأسنانه خشنة؛ فاللين في النور، والخشونة في الظلمة، وهما جنس واحد، فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفرج، فما أمكنه إلا بتلك الخشونة، فلا يتصور الوصول إلى كمال وجود إلا بلين وخشونة.

وقال بعضهم: بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعه عن نفسه، فاعتمد عليه فلجج فيه، وذلك بمنزلة الإنسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه، فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجاً فيه، فاحتاج النور إلى زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه.

وقال بعضهم: إن النور إنما دخل أجزاء الظلام اختياراً ليصلحها ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه. فلما دخل تشبثت به زماناً فصار يفعل الجور والقبيح اضطراراً لا اختياراً، ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض، والحسن البحت. وفرق بين الفعل الاضطراري، وبين الفعل الاختياري.

٤ ـ المَرْقَيُونِية(١)

أصحاب مرقيون: أثبتوا أصلين قديمين متضادين: أحدهما: النور، والثاني: الظلمة. وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج. فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع. وقالوا: إن الجامع دون النور في المرتبة، وفوق الظلمة، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم.

ومنهم من يقول: الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدّل، إذ هو أقرب منها. فامتزجت به لتطيب به، وتلتذ بملاذه، فبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية، وهو روح الله وابنه، تحنناً على المعدل الجامع السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم، حتى يخلصه من حبائل الشياطين، فمن اتبعه فلم يلامس النساء، ولم يقرب الزهومات(٢) أفلت ونجا. ومن خالفه خسر وهلك.

قالوا: وإنما أثبتنا المعدل، لأن النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشياطين، وأيضاً فإن الضدين يتنافران طبعاً، ويتمانعان ذاتاً ونفساً، فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما؟ فلا بد من معدل يكون بمنزلة دون النور وفوق الظلام فيقع الامتزاج منه، وهذا على خلاف ما قالته المانوية، وإن كان ديصان أقدم. وإنما أخذ ماني منه مذهبه، وخالفه في المعدل، وهو أيضاً خلاف ما قال زردشت. فإنه يثبت التضاد بين النور والظلمة، ويثبت المعدل كالحاكم على الخصمين، الجامع بين المتضادين: لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضدين، وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند.

وحكى محمد بن شبيل عن الديصانية أنهم زعموا أن المعدل هو الإنسان الحساس الدراك، إذ هو ليس بنور محض، ولا ظلام محض، وحكى عنهم: أنهم

---

(١) هم أصحاب مرقيون وهم قبل الديصانية، طائفة من النصارى. (راجع بشأنها فهرست ابن النديم ص ٤٧٤).

(٢) الزهومة: ريح لحم سمين منتن.

يرون المناكحة وكل ما فيه منفعة لبدنه وروحه حراماً. ويحترزون عن ذبح الحيوان لما فيه من الألم.

وحكى عن قوم من الثنوية أن النور والظلمة لم يزالا حيين، إلا أن النور حساس عالم، والظلام جاهل أعمى، والنور يتحرك حركة مستوية مستقيمة، والظلام يتحرك حركة عجرفية خرقاء معوجة. فبيناهما كذلك إذ هجم بعض هامات الظلام على حاشية من حواشي النور، فابتلع النور منه قطعة على الجهل لا على القصد والعلم، وذلك كالطفل الذي لا يفصل بين الجمرة والتمرة، وكان ذلك سبب المزاج. ثم إن النور الأعظم دبر في الخلاص، فبنى هذا العالم ليستخلص ما امتزج به من النور، ولم يمكنه استخلاصه إلا بهذا التدبير.

٥ ـ الكَيْنَوِيَّة وَالصِّيَامِيَّة وَالتَّنَاسُخِيَّة منهم

حكى جماعة من المتكلمين أن **الكينوية** زعموا أن الأصول ثلاثة: النار، والأرض والماء. وإنما حدثت الموجودات من هذه الأصول دون الأصلين اللذين أثبتهما الثنوية. قالوا: والنار بطبعها خيرة، نورانية. والماء ضدها في الطبع، فما كان من خير في هذا العالم فمن النار، وما كان من شر فمن الماء، والأرض متوسطة. وهؤلاء يتعصبون للنار شديداً من حيث إنها علوية، نورانية، لطيفة، لا وجود إلا بها. ولا بقاء إلا بإمدادها، والماء يخالفها في الطبع فيخالفها في الفعل، والأرض متوسطة بينهما. فتركيب العالم من هذه الأصول.

والصيامية منهم أمسكوا عن طيبات الرزق، وتجردوا لعبادة الله، وتوجهوا في عباداتهم إلى النيران تعظيماً لها وأمسكوا أيضاً عن النكاح والذبائح.

والتناسخية منهم: قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص[1]. وما يلقي الإنسان من الراحة، والتعب، والدعة، والنصب فمرتب على ما أسلفه من قبل، وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين:

(١) راجع بشأنها نهاية الأرب ١:١٠٧.

إما في فعل، وَإما في جزاء، وما هو فيه: فإما مكافأة على عمل قدمه، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه. والجنة والنار في هذه الأبدان، وأعلى عليين. , درجة النبوة، وأسفل السافلين: دركة الحية. فلا وجود أعلى من درجة الرسالة، ولا وجود أسفل من دركة الحية. وَمنهم من يقول: الدرجة الأعلى درجة الملائكة، والأسفل دركة الشياطين.

ويخالفون بهذا المذهب سائر الثنوية، فإنهم يعنون بأيام الخلاص. رجوع أجزاء النور إلى عالمه الشريف الحميد، وبقاء أجزاء الظلام في عالمه الخسيس الذميم.

* * *

وأما بيوت النيران للمجوس:

فأول بيت بناه أفريدون[(١)]: بيت نار بطوس[(٢)]، وآخر بمدينة بخارى[(٣)]، هو بردسون[(٤)]، واتخذ بهمن بيتاً بسجستان[(٥)] يدعى كركو[(٦)]. ولهم بيت نار آخر في نواحي بخارى، يدعى قباذان، وبيت نار يسمى كويسه[(٧)]، بين فارس وأصبهان، بناه كيخسرو[(٨)]. وآخر بقومس[(٩)] يسمى جرير[(١٠)]. وبيت نار يسمى كنكدر[(١١)]؛ بناه

(١) هو الذي محا آثار ثمود. ومدّة عمر موسى عليه السلام مائة وعشرون، منها عشرون في أيام افريدون. وهو من ملوك الطبقة الأولى من الفرس. (ابن خلدون ١ : ٢٣١ وص ١٢٨).

(٢) طوس: مدينة بخراسان قريبة من نيسابور. (معجم البلدان ٤ : ٤٩).

(٣) بخارى: من أعظم مدن ما وراء النهر كانت قاعدة ملك السامانية. (معجم البلدان ١ : ٣٥٣).

(٤) لم نهتدِ إليها في المراجع التي بين يدينا. وهي في نهاية الأرب ١ : ١٠٧ : «بردسورة».

(٥) سجستان: قريبة من هراة. (معجم البلدان ٣ : ١٩٠).

(٦) في معجم البلدان ٤ : ٤٥٣ : كركوية: مدينة من نواحي سجستان فيها بيت نار معظم عند المجوس.

(٧) في نهاية الأرب ١ : ١٠٨ : وبيت آخر للنار يقال له كوسجة بناه كيخسرو الملك.

(٨) كيخسرو: تسنّم سرير الملك بالفرس فبسط على الناس ظل العدل والإحسان. اشتهر بالحروب والفتوح ثم ترهّب وتزهّد في الملك واستخلف مكانه كيهراسف. مات لستين سنة من ملكه. (الشاهنامة ١ : ١٩٩).

(٩) قومس: هي في ذيل جبال طبرستان قصبتها دامغان وهي بين الري ونيسابور. (معجم البلدان ٤ : ٤١٤).

(١٠) في نهاية الأرب ١ : ١٠٨ : وقد كان بقومس بيت نار معظم لا يدري من بناه يقال له حريش ويقال إن الإسكندر لما غلب عليها تركها ولم يطفئها.

(١١) في نهاية الأرب ١ : ١٠٨ وبيت نار آخر يسمى كنكدز بناه سياوش بن كاوس الجبار وذلك في زمن لبثه بشرق الصين مما يلي البركة.

سياوش في مشرق الصين، وآخر بأرجان (١) من فارس اتخذه أرجان جد كشتاسب؛ وهذه البيوت كانت قبل زردشت.

ثم جدد زردشت بيت نار بنيسابور (٢)، وآخر بنسا (٣). وأمر كشتاسب أن يطلب ناراً كان يعظمها جم، فوجدها بمدينة خوارزم (٤) فنقلها إلى دار بجرد (٥)، وتسمى آذرخره، والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها، وكيخسرو لما خرج إلى غزو أفراسياب(٦) عظمها وسجد لها. ويقال إن أنوشروان هو الذي نقلها إلى كَارمان(٧) فتركوا بعضها، وحملوا بعضها إلى نسا.

وفي بلاد الروم على أبواب قسطنطينية بيت نار اتخذه سابور بن أردشير، فلم يزل كذلك إلى أيام المهدي، وبيت نار بإستينيا (٨)، على قرب مدينة السلام لبوران بنت كسرى.

وكذلك بالهند والصين بيوت نيران.

وأما اليونانيون فكان لهم ثلاثة أبيات ليست فيها نار، وقد ذكرناها.

---

(١) أرجان: قرية من شيراز وسوق الأهواز. (راجع معجم البلدان ١: ١٤٣).

(٢) نيسابور: هي ما بين جيحون إلى القادسية. ومن الريّ إلى نيسابور مائة وستون فرسخاً ومنها إلى سرخس أربعون فرسخاً، وهي مدينة عظيمة. (معجم البلدان ٥: ٣٣١).

(٣) نسا: مدينة بخراسان بينها وبين سرخس يومان وبينها وبين مرو خمسة أيام وهي وبئة. (معجم البلدان ٥: ٢٨٢).

(٤) خوارزم: هو ليس اسماً للمدينة إنما هو اسم للناحية بجملتها فأما القصبة العظمى فقد يقال لها الجرجانية. (معجم البلدان ٢: ٣٩٥).

(٥) دارا بجرد: قرية من كورة اصطخر. (مسالك الأبصار ١: ٢٢٨).

(٦) ملك من ملوك الترك ثار على منوشهر فغلبه على بابل وملكها. (ابن خلدون ١: ٢٣٢).

(٧) كرمان: ولاية مشهورة بين فارس ومكران وسجستان وخراسان. (معجم البلدان ٤: ٤٥٤).

(٨) في نهاية الأرب ١: ١٠٩: «وبأرض العراق بيت نار بالقرب من مدينة السلام بنته بوران بنت كسرى أبرويز الملكة بالموضع المعروف باستينياء. وأستينيا، قرية بالكوفة أقطعها عثمان لخباب بن الأرت».

والمجوس إنما يعظمون النار لمعان فيها، منها أنها جوهر شريف علوي، ومنها أنها ما أحرقت الخليل إبراهيم عليه السلام، ومنها ظنهم أن التعظيم لها ينجيهم في المعاد من عذاب النار.

وبالجملة هي قبلة لهم، ووسيلة وإشارة، والله أعلم.

تم الجزء الأول، ويليه الجزء الثاني

وأوله: الباب الأول

أهل الأهواء والنحل

الملل والنحل

تأليف

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني

"٤٧٩-٥٤٨هـ"

تمتاز هذه الطبعة بالفهارس العامة

تحقيق

أمير علي مهنا — علي حسن فاعور

الجزء الثاني

دار المعرفة

بيروت - لبنان

الباب الأول

أهـــل الأهـــواء والنحـــل

من الصـابئة[1]، والفلاسفة، وآراء العـرب في الجاهليـة، وآراء الهنـد، وهؤلاء يقـابلون أرباب الـديانـات تقابـل التضادّ كمـا ذكرنـا. واعتمادهم على الفـطر السليمة، والعقل الكامل والذهن الصافي.

فمن معـطّل بطّال؛ لا يـردّ عليه فكـره برادّ، ولا يهـديه عقله ونـظره إلى اعتقاد، ولا يـرشده فكـره وذهنه إلى معـاد. قد ألف المحسـوس وركَن إليه، وظنّ أنـه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهيّ، ومنظر بهيّ، ولا عـالم وراء هذا المحسـوس. وهؤلاء هـم الطبيعيـون الدهريون[2] لا يثبتون معقـولاً.

ومن محصـل نوع تحصيـل، قد تـرقى عن المحسوس، وأثبت المعقـول، لكنه لا يقول بحدود، وأحكـام، وشريعـة، وإسلام. ويـظن أنه إذا حصّـل المعقول، وأثبت للعالم مبدأ ومعاداً، وصل إلى الكمال المطلوب من جنسـه. فتكون سعـادته على قـدر

---

(١) الصابئة: من عبدة الكواكب والنجوم، وهم قلة كانـوا يعيشون في حرّان ما بـين النهرين. والنـاظر في ديانتهم يرى مزيجاً غريباً من التوحيد ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر، وتعظيم للجن والشيـاطين والكواكب، يوسطونها بينهم وبين الله، وقد زعموا أنهم المعنيون باسم الصابئة الوارد في القرآن الكريم.

(٢) الدهريون: وهم فرقة كانت منتشرة في زمن النظّـام المعتزلي لا تؤمن بدين ولا تقـر بإلـه، ولا تؤمن إلا بالمحسوس، ولا تعتقـد أن وراء هذا العـالم المادي عـالماً، فـلا معاد ولا ثـواب ولا عقاب، ونسبتهم إلى الدهر أخذاً من حكاية الله عنهم قولهم: ﴿وقـالوا إن هي إلا حيـاتنا الـدنيا نموت ونحيا ومـا يهلكنا إلا الدهر﴾ (سورة الجاثية: الآية ٢٤).

إحـاطته وعلمـه. وشقاوتـه بقـدر سفـاهتـه وجهله. وعقله هـو المستبـد بتحصيـل هـذه السعـادة، ووضعه هـو المستعد لقبـول تلك الشقاوة. وهؤلاء هم **الفـلاسفة الإلهيـون**. قـالوا: الشـرائـع وأصحابهـا أمور مصلحيـة عاميـة. والحدود، والأحكـام، والحـلال، والحرام أمور وضعية. وأصحاب الشرائـع رجال لهم حِكَم عمليـة، وربما يؤيـدون من عنـد واهب الصور بـإثبات أحكـام، ووضـع حـلال وحـرام مصلحـة للعبـاد، و عمـارة للبـلاد. وما يخبـرون عنه من الأمـور الكائنـة في حال من أحـوال عالم الـروحانيين من الملائكة والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم فإنما هي أمـور معقولـة لهم؛ قد عبّـروا عنها بصـور خيالية جسمانية. وكذلك ما يخبرون به من أحوال المعاد؛ من الجنة والنـار مثـل: قصور، وأنهـار، وطيور، وثمـار في الجنـة، فتـرغيبـات للعـوام بمـا تميـل إليـه طباعهم. وسلاسل وأغلال، وخزي ونكال في النـار، فترهيبـات للعوام بمـا تنزجـر عنه طباعهم. وإلا ففي العالم العلوي لا يتصور أشكال جسمانية، وصور جرمانية.

وهـذا أحسن ما يعتقـدونه في الأنبيـاء عليهم الصـلاة والسـلام، لست أعني بهم الـذين أخذوا علومهم من مشكـاة[1] النبوة، وإنمـا أعني بهؤلاء الذين كـانوا في الـزمن الأول دهرية وحشيشية، وطبيعية[2]، وإلهيـة، قد اغتـروا بحكمهم، واستقلوا بأهـوائهم وبدعهم.

ثم يتلوهم ويقرب منهم قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية، وربما أخذوا أصولهـا وقوانينها من مؤيَّد بالوحي، إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم، ومـا نفذوا إلى الآخـر. وهؤلاء هم **الصـابئة الأولى**؛ الـذين قالـوا بعاذيمـون، وهرمس، وهمـا: شيث وإدريس عليهما السلام، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء عليهم السلام.

* * *

---

(١) المشكاة: كل كوّة ليست بنافذة، وقولـه تعالى: ﴿كمشكـاة فيها مصبـاح﴾ قال الـزجاج: هي الكـوّة. (لسان العرب مادة شكا).

(٢) الطبيعية: نسبة إلى الطبيعيين، وهم ينكرون الإلوهية، ويقولون بإثبات الطبائـع للأجسام.

والتقسيم الضابط أن نقول:

١ ـ من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول، وهم السوفسطائية[١].

٢ ـ ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول، وهم الطبيعية.

٣ ـ ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود، وأحكام؛ وهم الفلاسفة الدهرية.

٤ ـ ومنهم من يقول بالمحسوس، والمعقول، والحدود، والأحكام. ولا يقول بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة.

٥ ـ ومنهم من يقول بهذه كلها، وبشريعة ما، وإسلام. ولا يقول بشريعة نبينا محمد ﷺ، وهم المجوس، واليهود، والنصارى.

٦ ـ ومنهم من يقول بهذه كلها، وهم المسلمون.

* * *

ونحن قد فرغنا عمن يقول بالشرائع والأديان. فنتكلم الآن فيمن لا يقول بها، ويستبد برأيه وهواه، في مقابلتهم.

الفصل الأول

الصابئة والحنفاء

قد ذكرنا فيما تقدم أن الصبوة في مقابلة الحنيفية[٢]: وفي اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة.

---

(١) السوفسطائية: وهي نزعة تنكر قيمة التفكير البشري وتجعل القيمة للأساليب الخطابية بعكس النزعة الماورائية التي تعنى بالرياضيات والعلوم الفلكية والطبيعية.

(٢) الحنيفيّة: وجماعتها من المفكرين الموحدين أبوا أن يقبلوا اليهودية والنصرانية كما هما، واكتفوا بعبادة الله لا شريك له مع اتباع عادات قومهم، واتخذوا لهم إماماً هو إبراهيم الخليل كليم الله، وكانوا يكثرون من الأسفار إلى ديار النصرانية والاتصال بعلمائها «وقد جعلوا وجهة أكثرهم أعالي الحجاز وبلاد الشام، وأعالي العراق، أي المواضع التي كانت غالبية أهلها على النصرانية يومئذ، وجعلوا أكثر كلامهم وسؤالهم مع الرهبان». (انظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ٣٩٩).

وقد يقال: صبأ الرجل إذا عشق وهوى.

وهم يقولون: الصبوة هي الانحلال عن قيد الرجال.

وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين؛ كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين.

والصابئة تدَّعي أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدعي أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة.

الفصل الثاني

أصحاب الروحانيات

وفي العبارة لغتان:

رُوحاني، بالضم، من الرُّوح. ورَوْحاني، بالفتح، من الرَّوْح.

والرُّوح والرَّوْح متقاربان، فكأن الرُّوح جوهر، والروْح: حالته الخاصة به.

١ ـ مذهب أصحاب الروحانيات

ومذهب هؤلاء: أن للعالم صانعاً، فاطراً، حكيماً، مقدساً عن سمات الحدثان. والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله. وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقرَّبين لديه، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً، وفعلاً، وحالة.

* **أما الجوهر**: فهم المقدسون عن المواد الجسمانية، المبرَّؤون عن القوى الجسدية، المنزَّهون عن الحركات المكانية، والتغيرات الزمانية، قد جبلوا على الطهارة، وفطروا على التقديس والتسبيح: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[١] وإنما أرشدنا إليهم معلمنا الأول عاذيمون، وهرمس[٢]، فنحن نتقرب

---

(١) سورة التحريم: الآية ٦، وتمامها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾.

(٢) هرمس: نسبت إليه عدة كتابات ورسائل مشكوك في مصادرها وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. والمظنون أنها أُلِّفت في مدينة الإسكندرية. وتعكس في مجموعها جوّاً من التلفيق والتوفيق بين =

إليهم، ونتوكل عليهم. وهم أربابنا وآلهتنا، ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله، وهو رب الأرباب، وإله الآلهة، رب كل شيء ومليكه.

فالواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية، حتى تحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات، فحينئذ نسأل حاجاتنا منهم، ونعرض أحوالنا عليهم، ونصبو في جميع أمورنا إليهم، فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم، ورازقنا ورازقهم. وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا، وفطامنا أنفسنا عن دَنِيَّات الشهوات باستمداد من جهة الروحانيات. والاستمداد هو التضرع والابتهال بالدعوات، وإقامة الصلوات، وبذل الزكوات، والصيام عن المطعومات والمشروبات، وتقريب القرابين والذبائح، وتبخير البخورات، وتعزيم العزائم. فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة، بل يكون حكمنا وحكم من يدّعي الوحي على وتيرة واحدة.

قالوا: والأنبياء أمثالنا في النوع، وأشكالنا في الصورة، يشاركوننا في المادة، يأكلون مما نأكل، ويشربون مما نشرب، ويساهموننا في الصورة. أناس بشر مثلنا، فمن أين لنا طاعتهم؟ وبأية مزية لهم لزمت متابعتهم؟ ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾(١) مقالتهم.



= المذاهب الفلسفية والدينية، اليونانية والشرقية المختلفة. وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى «الوحي الكلداني» وبينهما عناصر كونية مشتركة عديدة.

وقد بقيت لنا في مجموعة «الكتابات الهرمسية» ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو Poimandres راعي الناس. وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسليو فتشيينو الذي ترجمها في سنة ١٤٧١.

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان «لوح الزمرد» tabula Smaragdina بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاتينية. (انظر موسوعة الفلسفة ٢: ٥٣٨).

(١) سورة المؤمنون: الآية ٣٤.

* **وأما الفعل:** فقالوا: الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع، والإيجاد، وتصريف الأمور من حال إلى حال، وتوجيه المخلوقات من مبدإ إلى كمال، يستمدون القوة من الحضرة القدسية، ويفيضون الفيض عَلَى الموجودات السفلية.

فمنها مدبرات الكواكب السبعة السيارة في أفلاكها، وهي هياكلها. فلكل روحاني هيكل. ولكل هيكل فلك، ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختص به، نسبة الروح إلى الجسد، فهو ربه ومدبره ومديره. وكانوا يسمون الهياكل أرباباً، وربما يسمونها آباء. والعناصر: أمهات. ففعل الروحانيات تحريكها على قدر مخصوص ليحصل من حركاتها انفعالات في الطبائع والعناصر، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات. فيتبعها قوى جسمانية، وتركب عليها نفوس روحانية مثل أنواع النبات، وأنواع الحيوان. ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي. وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي. فمع جنس المطر مَلَك، ومع كل قطرة مَلَك.

ومنها مدبرات الآثار العلوية الظاهرة في الجو:

مما يصعد من الأرض فينزل مثل: الأمطار، والثلوج، والبرد، والرياح.

ومما ينزل من السماء مثل الصواعق، والشهب.

ومما يحدث في الجو: من الرعد، والبرق، والسحاب، والضباب، وقوس قزح، وذوات الأذناب، والهالة(١)، والمجرة(٢).

ومما يحدث في الأرض مثل الزلازل، والمياه، والأبخرة، إلى غير ذلك.

ومنها متوسطات القوى السارية في جميع الموجودات، ومدبرات الهداية الشائعة في جميع الكائنات، حتى لا نرى موجوداً ما خالياً عن قوة وهداية إذا كان قابلاً لهما.

* * *

---

(١) الهالة: دارة القمر.

(٢) المجرّة: شرج السماء، يقال هي بابها وهي كهيئة القبة. وفي حديث ابن عباس: المجرّة باب السماء وهي البياض المعترض في السماء والنّسران من جانبيها. (اللسان مادة جرر).

قالوا:

* **وأما الحالة**: فأحوال الروحانيات من الروح، والريحان، والنعمة، واللذة، والراحة، والبهجة، والسرور في جوار ربّ الأرباب: كيف يخفى؟.

ثم طعامهم وشرابهم: التسبيح، والتقديس، والتهليل، والتمجيد، والتحميد. وأنسهم بذكر الله تعالى وطاعته، فمن قائم، وَمن راكع، ومَن ساجد، ومن قاعد لا يزيد تبديل حالته لما هو فيه من البهجة واللذة، ومن خاشع بصره لا يرفع، ومن ناظر لا يغمض، ومن ساكن لا يتحرك، ومن متحرك لا يسكن، ومن كروبي[1] في عالم القبض، ومن روحاني في عالم البسط: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[2].

٢ ـ مناظرات بين الصابئة، والحنفاء

وقد جرت مناظرات ومحاورات بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض، وبين البشرية النبوية.

ونحن أردنا أن نوردها على شكل سؤال وجواب، وفيها فوائد لا تحصى:

قالت الصابئة:

الروحانيات أُبدعت إبداعاً لا من شيء. لا مادة، ولا هيولى. وهي كلها جوهر[3] واحد على سنخ[4] واحد. وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها، وهي من شدة ضيائها لا يدركها الحس، وَلا ينالها البصر، وَمن غاية لطافتها يحار فيها العقل، ولا يجول فيها الخيال.

ونوع الإنسان مركب من العناصر الأربعة، مؤلف من مادة، وصورة، وَالعناصر

(١) كروبي، من كرب الأمر: دنا وقرب.

(٢) سورة التحريم: الآية ٦، وقد أوردنا الآية بكاملها ص ٣٠٨ ح ١.

(٣) الجوهر: كل جوهر مؤلف من مادة ـ ويسميها أرسطو هيولى ـ وصورة؛ والصورة هي التي تكيِّف الجوهر. والصورة لما دونها، ومادة لما فوقها؛ فاللوح صورة بالنسبة إلى الخشب ومادةٌ بالنسبة إلى السرير.

(٤) السنخ: الأصل من كل شيء.

متضادة وَمزدوجة بطباعها، اثنان منها مزدوجان، واثنان منها متضادان، ومن التضاد يصدر الاختلاف والهرج[1]، ومن الازدواج يحصل الفساد والمرج[2]. فما هو مبدع لا من شيء، لا يكون كمخترع من شيء.

وَالمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد، فالمركب منها ومن الصورة: كيف يكون كمحض الصورة؟ والظلام كيف يساوي النور؟ والمحتاج إلى الازدواج، والمضطر في هوة الاختلاف، كيف يرقى إلى درجة المستغني عنهما؟.

أجابت الحنفاء:

بأن قالت: بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات؟ وَالحس ما دلكم عليه، وَالدليل ما أرشدكم إليه؟ قالوا: عرفنا وجودها، وتعرفنا أحوالها من عاذيمون، وهرمس: شيث، وإدريس عليهما السلام.

قالت الحنفاء: لقد ناقضتم وضع مذهبكم، فإن غرضكم في ترجيح الروحاني على الجسماني: نفي المتوسط البشري، فصار نفيكم إثباتاً، وَعاد إنكاركم إقراراً.

ثم من الذي يسلم أن المبدع لا من شيء أشرف من المخترع من شيء؟ بل وجانب الروحاني أمر واحد، وجانب الجسماني أمران:

أحدهما: نفسه وروحه.

والثاني: حسه وَجسده. فهو من حيث الروح مبدع بأمر الله تعالى. ومن حيث الجسد مختَرع بخلقه. ففيه أثران: أمري، وخلقي: قولي، وفعلي. فساوى الروحاني بجهة، وَفضله بجهة، خصوصاً إذا كانت جهته الخلقية ما نقصت الجهة الأخرى، بل كملت وطهرت.

---

(١) الهرج: الاختلاط. وفي حديث أشراط الساعة: يكون كذا وكذا ويكثر الهرج، قيل: وما الهرج يا رسول الله؟ قال: «القتل».

(٢) المرج: القلق؛ وفي التنزيل: ﴿فهم في أمر مريج﴾، أي في ضلال. والمرج: الفتنة والفساد. وفي الحديث: كيف أنتم إذا مرج الدين؟ أي فسد وقلقت أسبابه.

وإنما الخطأ عرض لكم من وجهين:

أحدهما: أنكم فاضلتم بين الروحاني المجرد، والجسماني المجرد. فحكمتم بأن الفضل للروحاني، وصدقتم. لكن المفاضلة بين الروحاني المجرد، والجسماني والروحاني المجتمع. وَلا يحكم عاقل بأن الفضل للروحاني المجرد، فإنه بطرف ساواه، وَبطرف سبقه. وَالفرض فيما إذا لم يدنس بالمادة وَلوازمها، ولم تؤثر فيه أحكام التضادّ والازدواج؛ بل كان مستخدماً لها بحيث لا تنازعه في شيء يريده ويرضاه، بل صارت مُعِينات له على الغرض الذي لأجله حصل التركيب، وَعطلت الوحدة والبساطة، وذلك تخليص النفوس التي تدنّست بالمادة ولوازمها وصارت العلائق عوائق.

وليت شعري: ماذا يشين اللباس الحسن الشخص الجميل؟ وكيف يزري اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم؟ ونعم ما قيل[1]:

إذا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ ... فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ
وَإن هُوَ لَمْ يَحْمِلْ عَلَى النَّفْسِ ضَيْمَهَا ... فَلَيْسَ إِلَى حُسْنِ الثَّنَاءِ سَبِيلُ

هذا كمن خاير بين اللفظ المجرّد والمعنى المجرّد: فاختار المعنى، قيل له: لا بل خاير بين المعنى المجرّد، والعبارة والمعنى حتى لا يشكل، إذ المعنى اللطيف في العبارة الرشيقة أشرف من المعنى المجرّد.

والوجه الثاني: أنكم ما تصورتم من النبوة إلا كمالاً وتماماً فحسب. ولم يقع بصركم على أنها كمال هو مكمّل غيره، ففاضلتم بين كمالين مطلقاً، وما حكمتم إلا بالتساوي وترجيح جانب الروحاني! ونحن نقول: ما قولكم في كمالين؟ أحدهما كامل، والثاني كامل ومكمل عالماً، أيهما أفضل؟.

---

(١) قائل هذين البيتين هو السموأل بن عادياء الأزدي، وهو شاعر جاهلي حكيم من سكان خيبر، كان يتنقل بينها وبين حصن له «الأبلق». وهو الذي تنسب إليه قصة الوفاء مع امرىء القيس الشاعر. متوفى نحو ٦٥ق هـ/ نحو ٥٦٠م. (الأعلام ٣: ١٤٠ وانظر معاهد التنصيص ١: ٣٨٨ وياقوت في معجم البلدان ١: ٨٦).

* **قالت الصابئة:**

نـوع الإنسان ليس يخلو من قـوتي الشهوة والغضب، وهمـا ينزعـان إلى البهيمية والسبعية، وينازعان النفس الإنسانية إلى طباعها. فيثور من الشهوية: الحـرص والأمل. ومن الغضبية: الكبر والحسد، إلى غيرهما من الأخلاق الذميمة. فكيف يماثل من هذه صفته نوع الملائكة المطهرين عنهما وعن لوازمهمـا ولواحقهما؟! صافيـة أوضاعهم عن النـوازع الحيوانيـة كلها، خـالية طبـاعهم عن القواطـع البشـرية بـأسـرهـا، لم يحملهم الغضب على حب الجاه، ولا حملتهم الشهوة على حب المـال، بل طبـاعهم مجبولـة على المحبة والموافقة، وجواهرهم مفطورة على الألفة والاتحاد.

* **أجابت الحنفاء:**

بـأن هذه المغـالطة مثـل الأولى حذو النعـل بالنعـل[1]، فإن في طـرف البشريـة نفسين: نفس حيوانية لها قوتان: قوة الغضب، وقوة الشهوة. ونفس إنسانية لها قوتـان: قوة علمية، وقوة عملية. وبتينك القوتين لها أن تجمـع وتمنـع، وبهاتين القـوتين لها أن تقسم الأمور وتفصل الأحوال. ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل. فيختار العقـل الذي هو كالبصر النافذ له، من العقائد: الحق دون الباطل. ومن الأقوال: الصدق دون الكذب. ومن الأفعال: الخير دون الشر، ويختار بقوته العملية من لوازم القوة الغضبية: الشدة، والشجاعة، والحمية؛ دون الذلة والجبن والنـذالة. ويختـار بها أيضـاً من لوازم القـوة الشهويـة: التآلف، والتـودّد، والبذاذة[2] دون الشـره، والمهانـة، والخسـاسـة. فيكون من أشد الناس حمية على خصمه وعدوه، ومن أرحم الناس تذللاً وتواضعاً لوليّه وصديقه. وإذا بلـغ هذا الكمال فقد استخدم القـوتين، واستعملهما في جـانب الخير. ثم يترقى منه إلى إرشـاد الخلائق في تـزكية النفـوس عن العلائق، وإطـلاقها عن قيـد الشهوة والغضب، وإبلاغها إلى حد الكمال.

---

(١) الحذو: التقدير والقطـع، وفي الحديث: لتركبُنّ سنَنَ من كان قبلكم حذو النعـل بالنعـل، أي تعملون مثل أعمالهم كما تُقطع إحدى النعلين على قدر الأخرى. (انظر لسان العرب مادة حذا).

(٢) البذاذة: رثاثة الهيئة، وفي الحديث عن النبي ﷺ: البذاذة من الإيمان؛ قال الكسـائي: البذاذة هـو أن يكون الرجل متقهّلاً رثَّ الهيئة.

ومن المعلوم أن كل نفس شريفة عالية زكية هذه حالها، لا تكون كنفس لا تنازعها قوة أخرى على خلاف طباعها، وحكم العنين[1] العاجز في امتناعه عن تنفيذ الشهوة، لا يكون كحكم المتصون الزاهد المتورع في إمساكه عن قضاء الوطر[2] مع القدرة عليه. فإن الأول مضطر عاجز، والثاني مختار قادر، حسن الاختيار، جميل التصرف. وليس الكمال والشرف في فقدان القوتين، وإنما الكمال كله في استخدام القوتين.

فنفس النبي عليه الصلاة والسلام كنفوس الروحانيين: فطرة، ووضعاً. وبذلك الوجه وقعت الشركة. وفضلها وتقدمها باستخدام القوتين اللتين دونها، فلم تستخدمه. واستعمالها في جانب الخير والنظام، فلم تستعمله، وهو الكمال.

* قالت الصابئة:

الروحانيات صور مجردة عن المواد، وإن قدّر لها أشخاص تتعلق بها تصرفاً وتدبيراً، لا ممازجة ولا مخالطة، فأشخاصها نورانية أو هياكل كما ذكرنا. والفرض أنها إذا كانت صوراً مجردة كانت موجودات بالفعل لا بالقوة: كاملة لا ناقصة: والمتوسط يجب أن يكون كاملاً حتى يكمل غيره، وَأما الموجودات البشرية فصور في مواد، وإن قدّر لها نفوس، فنفوسها إما مزاجية، وإما خارجة عن المزاج. والفرض أنها إذا كانت صوراً لفي مواد، كانت موجودات بالقوة لا بالفعل، ناقصة لا كاملة، والمخرج من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمراً بالفعل[3]، ويجب أن يكون غير ذات ما يحتاج إلى الخروج، فإن ما بالقوة لا يخرج بذاته من القوة إلى الفعل، بل بغيره، والروحانيات هي المحتاج إليها حتى تخرج الجسمانيات إلى الفعل، والمحتاج إليه كيف يساوي المحتاج؟.

---

(١) العنين: المعترض بالفضول.

(٢) الوطر: الحاجة والأرب. قال الله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً﴾. قال الخليل: الوطر كل حاجة يكون لك فيها همة، فإذا بلغها البالغ قيل: قضى وطره وأربه.

(٣) لأن الفعل متقدّم على القوة منطقياً وزمانياً، كما أن الصورة متقدّمة على المادة. والبرهان على ذلك أن الأزلي متقدّم بالطبع على ما هو زائل. ولا يكون شيء أزلياً بفضل القوة لأن ما له قوة الكون له أيضاً قوة العدم.

* **أجابت الحنفاء:**

هذا الحكم الذي ذكرتموه، وهو كون الروحانيات موجودات بالفعل، غير مسلم على الإطلاق، لأن من الروحانيات، ما يكون وجوده بالقوة، أو ما هو فيه وجود بالقوة. ويحتاج إلى ما وجوده بالفعل، حتى يخرجه من القوة إلى الفعل، فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم، والعقل له إعداد لكل شيء، وفيض على كل شيء، وأحدهما بالقوة، والآخر بالفعل، وهذا لضرورة الترتب في الموجودات العلوية، فإن من لم يثبت الترتب فيها لم تتمش له قاعدة عقلية أصلاً، وإذا ثبت الترتب فقد ثبت الكمال في جانب، والنقصان في جانب، فليس كل روحاني كَاملاً من كل وجه، ولا كل جسماني ناقصاً من كل وجه. فمن الجسمانيات أيضاً ما وجوده كامل بالفعل، وسائر النفوس أيضاً محتاجة إليه، وذلك أيضاً لضرورة الترتب في الموجودات السفلية، وإن من لم يثبت الترتب لم تستمر له قاعدة عقلية أصلاً. وإذا ثبت الترتب فقد ثبت الكمال في جانب، والنقصان في جانب. فليس كل جسماني ناقصاً من كل وجه.

قالت: وإذا سلمتم لنا أن هذا العالم الجسماني في مقابلة ذلك العالم الروحاني، وإنما يختلفان من حيث إن ما في هذا العالم من الأعيان فهو آثار ذلك العالم، وما في ذلك العالم من الصور فهو مثل هذا العالم، والعالمان متقابلان كالشخص والظل، وإذا أثبتم في ذلك العالم موجوداً ما بالفعل كاملاً تاماً، حتى تصدر عنه سائر الموجودات: وجوداً، ووصولاً إلى الكمال. فيجب أن تثبتوا في هذا العالم أيضاً موجوداً ما بالفعل كاملاً تاماً؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات: تعلماً ووصولاً إلى الكمال.

قالوا: وإنما طريقنا إلى التعصب للرجال ونيابة الرسل في الصورة البشرية، طريقكم في إثبات الأرباب عندكم وهي الروحانيات السماوية، وذلك احتياج كل مربوب[1] إلى رب يدبره، ثم احتياج الأرباب إلى رب الأرباب.

---

(1) المربوب: من ربّ يرب الأمر إذا ساسه وقام بتدبيره، والرب يطلق على الله تبارك وتعالى، ويطلق على مالك الشيء، فيقال: رب الدين ورب المال، ويستعمل بمعنى السيد والمدبِّر والقيِّم والمنعم، ومنه =

ومن العجب أن عند الصابئة أكثر الروحانيات قابلة منفعلة، وإنما الفاعل الكامل واحد، وعن هذا صار بعضهم إلى أن الملائكة إناث وقد أخبر التنزيل عنهم بذلك ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾(٢).

وإذا كان الفاعل الكامل المطلق واحداً، فما سواه قابل محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل، فكذلك نقول في الموجودات السفلية: النفوس البشرية كلها قابلة للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل، فتحتاج إلى مخرج يخرج ما فيها بالقوة إلى الفعل. والمخرج هو النبي والرسول، وما هو مخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يجوز أن يكون أمراً بالقوة محتاجاً، فإن ما لم يتحقق بالفعل وجوداً، لا يخرج غيره من القوة إلى الفعل، فالبيض لا يخرج البيض من القوة إلى صورة الطير، بل الطير يخرج البيض.

وهذا الجواب يماثل الجواب الأول من وجه، وفيه فائدة أخرى من وجه آخر، وهي: أن عند الحنفاء المعقول لا يكون معقولاً حتى يثبت له مثال في المحسوس وإلا كان متخيلاً موهوماً، والمحسوس لا يكون محسوساً حتى يثبت له مثال في المعقول وإلا كان سراباً معدوماً، وإذا ثبتت هذه القاعدة، فمن أثبت عالماً روحانياً، وأثبت فيه مدبراً كاملاً من جنسه: وجوده بالفعل، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق، فيلزمه ضرورة أن يثبت عالماً جسمانياً، ويثبت فيه مدبراً كاملاً من جنسه: وجوده بالفعل، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق، ويسمى المدبر في ذلك العالم «الروح الأول» على مذهب الصابئة والمدبر في هذا العالم «الرسول» على مذهب الحنفاء، ثم يكون بين الرسول والروح مناسبة وملاقاة عقلية، فيكون الروح الأول مصدراً، والرسول مظهراً، ويكون بين الرسول وسائر البشر مناسبة وملاقاة حسية، فيكون الرسول مؤدياً، والبشر قابلاً.

: ما جاء في حديث أشراط الساعة: وأن تلد الأمة ربّها.

(٢) سورة الزخرف: الآية ١٩ وتمامها قوله عز وجل: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويُسألون﴾.

* **قالت الصابئة:**

الجسمانيات مركبة من مادة وصورة، والمادة لها طبيعة عدمية، وإذا بحثنا عن أسباب الشر والفساد، والسفه والجهل، لم نجد لها سبباً سوى المادة والعدم، وهما منبعا للشر.

والروحانيات غير مركّبة من المادة وَالصورة، بل هي صورة مجرّدة، والصورة لها طبيعة وجودية، وإذا بحثنا عن أسباب الخير، والصلاح، والحكمة، والعلم لم نجد لها سبباً سوى الصورة، وهي منبع الخير، فنقول: ما فيه أصل الخير، أو ما هو أصل الخير، كيف يماثل ما فيه أصل الشرّ؟!

* **أجابت الحنفاء:**

بأن ما ذكرتم في المادة أنها سبب الشر فغير مسلم، فإن من المواد ما هو سبب الصور كلها عند قوم، وذلك هو الهيولى الأولى، والعنصر الأول، حتى صار كثير من قدماء الفلاسفة إلى أن وجودها قبل وجود العقل. ثم إن سلم فالمركب من المادة والصورة كالمركب من الوجوب والجواز عندكم، فإن الجواز له طبيعة عدمية، وما من وجود سوى وجود الباري تعالى إلا وجوده جائز بذاته، واجب بغيره، فيجب أن يلازمه أصل الشر.

قالوا: وإن سلم لكم أيضاً تلك المقدمة، فعندنا صور النفوس البشرية، وَخصوصاً صور النفوس النبوية، كانت موجودة قبل وجود المواد، وهي المبادىء الأولى، حتى صار كثير من الحكماء إلى إثبات أناس سرمديين(١)، وهي الصورة المجردة التي كانت موجودة قبل العقل كالظلال حول العرش ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾(٢) وكانت هي أصل الخير ومبدأ الوجود، ولكن لما ألبست الصور البشرية لباس

---

(١) السرمد: الدائم الذي لا ينقطع، والسرمدي ما لا أول له ولا آخر.

(٢) سورة الزمر: الآية ٧٥، وتمامها قوله تعالى: ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين﴾.

المادة؛ تشبثت بالطبيعة، وصارت المادة شبكة لها، فساح عليها الواهب الأول، فبعث إليها واحداً من عالمه، وألبسه لباس المادة ليخلص الصور عن الشبكة، لا ليكون هو المتشبث بها، المنغمس فيها، المتوسخ بأوضارها[1]، المتدنس بآثارها، وإلى هذا المعنى أشار حكماء الهند رمزاً بالحمامة المطوقة، والحمامات الواقعة في الشبكة[2].

ثم قالوا: معاشر الصابئة! أبداً تشنعون علينا بالمادة ولوازمها، وَما لم نفصل القول فيها لم ننج من تشنيعكم.

فنقول: النفوس البشرية وخصوصاً النبوية من حيث إنها نفوس فهي مفارقة للمادة، مشاركة لتلك النفوس الروحانية: إما مشاركة في النوع بحيث يكون التمييز بالأعراض والأمور العرضية، وإما مشاركة في الجنس بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية، ثم زادت على تلك النفوس باقترانها بالجسد أو بالمادة. والجسد لم ينتقص منها، بل كملت هي لوازم الجسد، وكملت بها، حيث استفادت من الأمور الجسدانية ما تجسدت بها في ذلك العالم من العلوم الجزئية، والأعمال الخلقية. والروحانيات فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران، فكان الاقتران خيراً لا شرَّ فيه، وصلاحاً لا فساد معه، ونظاماً لا ثبج[3] له، فكيف يلزمنا ما ذكرتموه؟.

* قالت الصابئة:

الروحانيات: نورانية علوية لطيفة. وَالجسمانيات: ظلمانية، سفلية، كثيفة. فكيف يتساويان؟ والاعتبار في الشرف والفضيلة بذوات الأشياء وَصفاتها، ومراكزها ومحالها. فعالم الروحانيات: العلو لغاية النور واللطافة[4]. وعالم الجسمانيات: السفل

---

(١) الأوضار، الواحد وضر: وهو وسخ الدسم واللبن وغسالة السقاء.

(٢) وهي في كتاب كليلة ودمنة، وهي مثل عن إخوان الصفاء كيف يبتدىء تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض والعاقل لا يعدل بالإخوان شيئاً فالإخوان هم الأعوان على الخير كله والمؤاسون عندما ينوب من المكروه.

(٣) الثبج: الاضطراب والنتوء، ورجل ثبج: أي مضطرب الخلق.

(٤) فالعقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة، والعلوي خير من السفلي، واللطيف أكمل من الكثيف. هذا كله إشارة إلى المادة، وسبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين، ففي قوله تعالى: ﴿قل الروح من =

لغاية الكثافة والظلمة، والعالمان متقابلان، والكمال للعلويّ لا للسفليّ، والصفتان متقابلتان، والفضيلة للنور لا للظلمة.

* أجابت الحنفاء:

قالوا: لسنا نوافقكم أولاً على أن الروحانيات كلها نورانية، ولا نساعدكم ثانياً أن الشرف للعلو، ولا نساهلكم أصلاً أن الاعتبار في الشرف بذوات الأشياء.

وعلينا بيان هذه المقدمات الثلاث، فإن فيها فوائد كثيرة.

أما الأولى فقالوا: حكمتم على الروحانيات حكم التساوي، وما اعتبرتم فيها التضاد والترتب. وإذا كانت الموجودات كلها، روحانيها وجسمانيها، على قضية التضاد والترتب، فلم أغفلتم الحكمين ههنا؟ وذلك أن من قال: الروحاني هو ما ليس بجسماني؛ فقد أدخل جواهر الشياطين وَالأبالسة والأراكنة[1] في جملة الروحانيات، وكذلك من أثبت الجن أثبتها روحانية لا جسمانية. ثم من الجن من هو مسلم، ومنها من هو ظالم. ومن قال الروحاني هو المخلوق روحاً، فمن الأرواح ما هو خيِّر، وَمنها ما هو شرير، والأرواح الخبيثة أضداد الأرواح الطيبة، فلا بد إذن من إثبات تضاد بين الجنسين، وتنافر بين الطرفين فلم تسلم دعوا كم أنها كلها نورانية.

بلى: وعندنا، معاشر الحنفاء، الروح هو الحاصل بأمر الباري تعالى، الباقي على مقتضى أمره. فمن كان لأمره تعالى أطوع، وبرسالات رسله أصدق: كانت الروحانية فيه أكثر وَالروح عليه أغلب. ومن كان لأمره تعالى أنكر، وبشرائعه أكذب: كانت الشيطنة عليه أغلب.

= أمر ربي﴾ أي هو أمر عظيم، وشأن كبير من أمر الله تعالى، ترك تفصيله ليعرف الإنسان عجزه عن علم حقيقة نفسه مع العلم بوجودها، وإذا كان الإنسان في معرفة نفسه هكذا، كان بعجزه عن إدراك حقيقة الحق أولى. وحكمة ذلك تعجيز العقل عن إدراك معرفة مخلوق مجاور له دلالة على أنه عن إدراك خالقه أعجز. (انظر الرازي ١: ٣٠٨ ومجمع البيان ٣: ٤٣٧).

(١) الأراكنة، جمع أركون: وهو العظيم من الدهاقين.

هذه قاعدتنا في الروحانيات. فلا روحاني أبلغ في الروحانية من ذوَات الأنبياء وَالرسل عليهم الصلاة والسلام.

وَأما قولكم: إن الشرف للعلو، إن عنيتم به علو الجهة فلا شرف فيه. فكم من عال جهة: سافل رتبة، وَعلماً، وَذاتاً، وَطبيعة. وَكم من سافل جهة: عال على الأشياء كلها رتبة، وَفضيلة، وذاتاً، وَطبيعة.

وَأما قولكم: إن الاعتبار في الشرف بذوَات الأشياء وَصفاتها وَمحالها وَمراكزها، فليس بحق، وهو مذهب اللعين الأول[1] حيث نظر إلىٰ ذاته وذات آدم عليه السلام ففضل ذاته، إذ هي مخلوقة من النار وهي علوية نورانية، على ذات آدم وهو مخلوق من الطين، وهو سفلي ظلماني.

بل عندنا الاعتبار في الشرف بالأمر وقبوله، فمن كان أقبل لأمره، وأطوع لحكمه وأرضى بقدره، فهو أشرف، ومن كان على خلاف ذلك فهو أبعد وأخس، وأخبث، فأمر الباري تعالى هو الذي يعطي الروح ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[2] وبالروح يحيا الإنسان الحياة الحقيقية، وبالحياة يستعد للعقل الغريزي، وبالعقل يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل، ومن لم يقبل أمر الباري تعالى فلا روح له، ولا حياة، ولا عقل له، ولا فضيلة له، ولا شرف عنده.

* قالت الصابئة:

الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوتي العلم والعمل[3].

---

(١) واللعين الأول هو إبليس، وكان فضل النار على الطين، وإلى ذلك أشار بشار بن برد، وكان يدين بالرجعة، فقال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة ... والنار معبودة مذ كانت النار

(الأغاني ٣: ١٤٥).

(٢) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

(٣) أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الأمور، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون، لا يلحقهم نوم العيون =

أما العلم فلا ينكر إحاطتهم بمغيبات الأمور عنا، وإطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا، ولأن علومهم كلية، وعلوم الجسمانيات جزئية، وعلومهم فعلية، وعلوم الجسمانيات انفعالية. وعلومهم فطرية، وعلوم الجسمانيات كسبية. فمن هذه الوجوه تحقق لها الشرف على الجسمانيات.

وأما العمل فلا ينكر أيضاً عكوفهم على العبادة، ودوامهم على الطاعة ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون[1] ﴾ لا يلحقهم كلال ولا سآمة، ولا يرهقهم ملال ولا ندامة. فتحقق لها الشرف أيضاً بهذا الطرف. وكان أمر الجسمانيات بالخلاف من ذلك.

* **أجابت الحنفاء عن هذا بجوابين:**

أحدهما: التسوية بين الطرفين، وإثبات زيادة في جانب الأنبياء عليهم السلام.

والثاني: بيان ثبوت الشرف في غير العلم والعمل.

أما الأول: فإنهم قالوا: علوم الأنبياء عليهم السلام كلية وجزئية، وفعلية وانفعالية، وفطرية وكسبية. فمن حيث تلاحظ عقولهم عالم الغيب منصرفة عن عالم الشهادة تحصل لهم العلوم الكلية فطرة ودفعة واحدة. ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة حصلت لهم العلوم الجزئية اكتساباً بالحواس على ترتيب وتدريج. فكما أن للإنسان علوماً نظرية هي المعقولات، وعلوماً حاصلة بالحواس عن المحسوسات؛ فعالم المعقولات بالنسبة إلى الأنبياء كعالم المحسوسات بالنسبة إلى سائر الناس. فنظرياتنا فطرية لهم، ونظرياتهم لا نصل إليها قط. بل ومحسوساتنا مكتسبة لهم، ولنا بكواسب

= ولا سهو العقول، ولا غفلة الأبدان، طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد، فهم متجردون من العلائق البدنية، غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر.

والاعتراض هو أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلي بالجوع أياماً. والملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر، الذين يكونون محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية، فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر، ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى في سورة الأحزاب: الآية ٧٢: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾. (الرازي ١: ٣٠٨).

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٠.

الجوارح: جوارح الحواس. فأمزجة الأنبياء عليهم السلام أمزجة نفسانية، ونفوسهم نفوس عقلية. وعقولهم عقول أمرية فطرية. وَلو وقع حجاب في بعض الأوقات فذاك لموافقتنا ومشاركتنا كي تزكى هذه العقول وتصفى هذه الأذهان والنفوس، وإلا فدرجاتهم وراء ما يقدر.

وأما الثاني: فإنهم قالوا: من العجب أنهم لا يعجبون بهذه العلوم، بل ويؤثرون التسليم على البصيرة، والعجز على القدرة، والتبرؤ من الحول وَالقوة على الاستقلال، والفطرة على الاكتساب ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾[1] على ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي﴾[2].

ويعلمون أن الملائكة والروحانيات بأسرها، وَإن علمت إلى غاية قوة نظرها وإدراكها، ما أحاطت بما أحاط به علم الباري تعالى، بل لكل منهم مطرح نظر، ومسرح فكر، ومجال عقل، ومنتهى أمل، ومطار وَهم وخيال. وأنهم إلى الحد الذي انتهى نظرهم إليه مستبصرون، ومن ذلك الحد إلى ما وراءه مما لا يتناهى، مسلمون مصدقون. وإنما كمالهم في التسليم لما لا يعلمون، والتصديق لما يجهلون ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[3] ليس كمال حالهم بل ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾[4] هو الكمال.

فمن أين لكم معاشر الصابئة أن الكمال والشرف في العلم والعمل لا في التسليم والتوكل؟.

وإذا كانت غاية العلوم هذه الدرجة فجعلت نهاية أقدام الملائكة والروحانيين بداية أقدام السالكين من الأنبياء والمرسلين ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[5] فعالم الروحانيات بالنسبة إليهم شهادة، وبالنسبة إلينا غيب. وعالم

---

(١) سورة الأحقاف: الآية ٩.

(٢) سورة القصص: الآية ٧٨.

(٣) (٤) سورة البقرة: الآية ٣٠ و٣٢.

(٥) سورة النمل: الآية ٦٥.

البشر الجسمانيات بالنسبة إلينا شهادة، وبالنسبة إليهم غيب. والله تعالى هو الذي ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[1].

قالت الحنفاء: من علم أنه لا يعلم فقد أحاط بكل العلم، ومن اعترف بالعجز عن أداء الشكر فقد أدى كل الشكر.

* **قالت الصابئة:**

الروحانيات لهم قوة تصريف الأجسام، وتقليب الأجرام[2]. والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب[3] فتنحسر، وَلكن القوى الروحانية بالخواص الجسمانية أشبه. وَإنك لترى الخامة اللطيفة[4] من النبات في بدء نموها تفتق الحجر، وتشق الصخر. وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من القوى السماوية. ولو كانت هي قوى مزاجية لما بلغت إلى هذا المنتهى. فالروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام تقليباً وتصريفاً. لا يثقلهم حمل الثقيل، ولا يستخفهم تحريك الخفيف، فالرياح تهب بتحريكها، والسحاب يعرض وَيزول بتصريفها، وكذلك الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها، وكل هذه وإن استندت إلى أسباب جزئية فإنها تستند في الآخرة إلى أسباب من جهتها.

ومثل هذه القوة عديم الوجود في الجسمانيات.

* **أجابت الحنفاء:**

وقالوا: منا يقتبس تفصيل القوى، وتجنيسها.

---

(١) سورة طه: الآية ٧.

(٢) وهذه القوة ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرِض لها كلال ولغوب، ألا ترى أن الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر، وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية، فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام السفلية تقليباً وتصريفاً.

(٣) اللغوب: التعب والإعياء.

(٤) الخامة اللطيفة: الغضة الرطبة من النبات، وفي الحديث: «مثل المؤمن مثل الخامة من الزرع تميلها الريح مرة هكذا ومرة هكذا».

فإن القوى تنقسم إلى: قوى معدنية، وقوى نباتية، وقوى حيوانية، وقوى إنسانية، وقوى ملكية، وقوى روحانية، وقوى نبوية ربانية. والإنسان مجمع القوى بجملتها، والإنسانية النبوية تفضلها بقوى ربانية، ومعان إلهية.

فنذكر أولاً، وجه تركيب الإنسان، ووجه ترتيب القوى فيه. ثم نذكر تركيب البشرية النبوية، وترتيب القوى فيها، ثم نخاير بين الوضعين: الروحاني منهما، والجسماني، وإليك الاختيار.

أما شخص الإنسان فمركب من الأركان الأربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار، التي لها الطبائع الأربعة: اليبوسة، والرطوبة، والحرارة، والبرودة. ثم مركب فيه نفوس ثلاث[1]، إحداها: نفس نباتية تنمو وتتغذى وتولد المثل. والثانية: نفس حيوانية تحس، وتتحرك بالإرادة. وَالثالثة: نفس إنسانية بها يميز، وَيفكر، ويعبر عما يفكر.

وَوجود النفس الأوَلى من الأركان وطبائعها، وَبقاؤها بها وَاستمدادها منها. ووجود النفس الثانية من الأفلاك وحركاتها، وبقاؤها بها، واستمدادها منها. ووجود النفس الثالثة من العقول البحتة والروَحانيات الصرفة، وبقاؤها بها، واستمدادها منها.

ثم إن النباتية تطلب الغذاء طبعاً، والحيوانية تطلب الغذاء حساً، والإنسانية تطلب الغذاء اختياراً وعقلاً. ولكل نفس منها محل.

فمحل النباتية الكبد، وَمنه مبدأ النمو والنشوء، وعن هذا جعل فيه عروق دقاق ينفذ فيها الغذاء إلى الأطراف.

(١) النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي، والحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

والإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وللنفس النباتية قوى ثلاث: غاذية ومنمية ومولدة. والنفس الحيوانية لها قوتان محركة ومدركة، ولها شعبتان: شهوانية وغضبية. وأما النفس الإنسانية فهي عاملة وعالمة.

وَمحل الحيوانية: القلب، ومنه مبدأ تدبير الْحس والحركة، وعن هذا فتح منه عروق إلى الدماغ. فيصعد إلى الدماغ من حرارته ما يعدل تلك البرودة، وَينزل منه من آثاره ما يدبر به الحركة.

ومحل الإنسانية تصريفاً وتدبيراً: الدماغ، ومنه مبدأ الفكر، والتعبير عن الفكر وعن هذا فتحت إليه أبواب الحواس مما يلي هذا العالم، وَفتحت إليه أبواب المشاعر مما يلي ذلك العالم وههنا ثلاثة أعضاء ممدات لا بد منها: المعدة التي تمد الكبد بالغذاء والرئة التي تمد القلب بترويح الهواء. والعروق التي تمد الدماغ بالحرارة.

فإذن التركيب الإنساني أشرف التراكيب، فإن فيه جميع آثار العالم الجسماني والروحاني. وتركيب القوى فيه أكمل التراتيب: فهو مجمع آثار الكونين والعالمين. فكل ما هو في العالم منتشر ففيه مجتمع. وكل ما هو فيه من خواص الاجتماع، فليس للعالم البتة، لأن للاجتماع والتركيب خاصية لا توجد في حال الافتراق والانحلال واعتبر فيه حال السكر والخل، وحال السكنجبين[1]، وكذلك الحكم في كل مزاج.

هذا وجه تركيب البدن. وترتيب القوى الخاصة به.

وأما وجه اتصال النفس به، وترتيب القوى الخاصة بها مما يلي هذا العالم، ومما يلي ذلك العالم؛ فاعلم أن النفس الإنسانية جوهر[2] هو أصل القوى المحركة، والمدركة، والحافظة للمزاج: تحرك الشخص بالإرادة، لا في جهات ميله الطبيعي. وتتصرف في أجزائه، ثم في جملته. وتحفظ مزاجه عن الانحلال، وتدرك بالمشاعر

---

(١) السكنجبون، معرب عن سركا انكبين الفارسي ومعناه: خل وعسل.

(٢) أخذ في بيان القوى النفسية، وإنها تنقسم إلى مدركة ومحركة. وقدم المدركة، لأن الحركة الاختيارية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه. فيكون التحريك متفرعاً عن الإدراك متأخراً عن الشعور. والإدراك أشرف من الحركة لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الإنسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها، وإدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك ينشأ عنها ما به يدرك، سواء أكانت تلك الحقيقة لا وجود لها في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات، وإما أن تكون حقيقة مرتسمة في ذات المدرك، غير مباين له، وهذا ما رآه ابن سينا في إشاراته.

المركوزة فيه، وهي الحواس الخمس. فبالقوة الباصرة تدرك الألوان والأشكال. وبالقوة السامعة تدرك الأصوات والكلمات. وبالقوة الشامة تدرك الروائح. وبالقوة الذائقة تدرك المطعومات. وبالقوة اللامسة تدرك الملموسات. وله فروع من قوى منبثة في أعضاء البدن، حتى إذا أحس بشيء من أعضائه، أو تخيل، أو توهم، أو اشتهى، أو غضب، ألفى العلاقة التي بينه وبين تلك الفروع هيئة فيه حتى يفعل، وله إدراك وقوة تحريك.

أما الإدراك فهو أن يكون مثال حقيقة المدرك: متمثلاً مرتسماً في ذات المدرك، غير مباين له. ثم المثال قد يكون مثال صورة الشيء، وقد يكون مثال حقيقته. ومثال صورة الشيء هو ما يكون محسوساً، فيرتسم في القوة الباصرة وقد غشيته غواش[1] غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل: أين، وكيف، ووضع، وكم معينة، لو توهم بدلها غيرها لم يؤثر في ماهية ذلك المدرك، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة، لا يجردها عنه، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته.

ثم الخيال الباطن يتخيله مع تلك العوارض التي لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلائق الوضعية التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورة مع غيبوبة حاملها. وعنده مثال العوارض، لا نفس العوارض. ثم الفكر العقلي يجرده عن تلك العوارض. فيعرض ماهيته وحقيقته على العقل، فيرتسم فيه مثال حقيقته حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً[2]. وأما ما هو بريء في ذاته عن الشوائب[3]

---

(١) الغواشي، الواحدة غاشية: وهي الغطاء، ومنه قوله تعالى في سورة يس: الآية ٩: ﴿فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾.

(٢) بعد ما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه، وأنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل وتوهم وتعقل. (إشارات ابن سينا).

(٣) فزيد لا يباين عمراً في إنسانيته، وإنما يباينه في شخصه المادي وما تتلزمه المادة من الأحوال: كالأين والكيف وغيرهما. . . =

المادية، منزه عن العوارض الغريبة، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده فيعقله ما من شأنه أن يعقله[1] فلا مثال له يتمثل في العقل، ولا ماهية له فيجرد له، ولا وصول إليه بالإحاطة والفكرة، إلا أن البرهان يدلنا عليه ويرشدنا إليه.

وكثيراً ما يلاحظ العقل الإنساني عالم العقل الفعال فيرتسم فيه من الصور المجردة المعقولة ارتساماً بريئاً عن العلائق المادية والعوارض الغريبة، فيبتدر الخيال إلى تمثله، فيمثله في صورة خيالية مما يناسب عالم الحس، فينحدر إلى الحس المشترك ذلك المثال، فيبصره كأنه يراه معايناً مشاهداً يناجيه ويشاهده حتى كأن العقل عمل بالمعقول عملاً جعله محسوساً، وذلك إنما يكون عند اشتغال الحواس كلها عن أشغالها، وسكون المشاعر عن حركاتها في النوم للجماعة، وفي اليقظة للأبرار.

يا عجباً كل العجب من تركيب على هذا النمط!! فمن أين لغيره مثله؟؟.

ونعود إلى ترتيب القوى، وتعيين محالها.

أما القوى المتعلقة بالبدن التي ذكرناها آلات ومشاعر للجوهر الإنساني:

فالأولى منها: الحس المشترك المعروف ببنطاسيا[2] الذي هو مجمع الحواس، ومورد المحسوسات، وآلتها الروح[3] المصبوب في مبادىء عصب الحس، لا سيما في مقدم الدماغ.

= ولأن الصورة المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعاً تاماً. والغواشي الغريبة عن الماهية، هي جميع العوارض المفارقة، ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للإثنين لا تكون غريبة عن الماهية. ولا تكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوساً فقط بل وعندما يكون معقولاً أيضاً. (شرح الإشارات ١ :١٣٨).

(١) متى ثبت بأن التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل فالمانع من كون الشيء معقولاً هو المادة وعلائقها، فإذا كانت الماهية مادية احتاجت إلى العقل في تصيرها معقولة إلى أن يجردها عن المادة وأما إذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن محتاجة إلى أن يعمل ما يصيره معقولاً والمعقول بأن المانع من المعقولات هو المادة. (شرح الإشارات ١ : ١٣٩).

(٢) بنطاسيا: أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس.

(٣) قال الشيخ: آلة المشترك هو الروح المصبوب في مبادىء عصب الحس، لأن الحس المشترك كرأس عين =

والثانية: الخيـال[1] والمصوّرة، وآلتهـا الروح المصبـوب في البطن المقـدم من الدماغ، لا سيما في الجانب الآخر.

والثالثة: الوهم[2] الذي هـو لكثير من الحيـوان وهو مـا به تـدرك الشاة معنى في الذئب فتفر منه، وبه تدرك معنى في النوع فتنفر إليه وتزدوج به. وآلته الدماغ كله، لكن الأخص منه به هو التجويف الأوسط.

والـرابعة: المفكـرة[3]، وهي قـوة لهـا أن تـركب وتفصـل مـا يليهـا من الصـور المأخوذة عن الحس المشترك، والمعاني الوهمية المدركة بالوهم. فتـارة تجمـع، وتارة تفصل، وتارة تلاحظ العقل فتعرض عليه، وتـارة تلاحظ الحس فتأخذ منـه. وسلطانها في الجزء الأول من وسط الدماغ، وكأنها قوة ما للوهم، وتتوسط بين الوهم والعقل.

والخـامسة[4]: القـوة الحافـظة، وهي التي كالخـزانة لهـذه المدركـات الحسيـة والوهمية والخيالية دون العقلية الصرفة. فإن المعقول البحت لا يرتسم في جسم ولا في قوة جسم، والحافظة قوة في جسم، وآلتها الروح المصبوب في أول البطن المؤخـر من الدماغ.

= تتشعب منه خمسة أنهار وكـان الروح المصبـوب في البطن المقـدم هو آلـة للحس المشترك والخيـال، وإنما تتأدى الإدراكات الحسيـة من الحواس، بـواسطة الأرواح التي في الأعصـاب إلى التي في مباديهـا المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم. (شرح الإشارات ١ : ١٤٥).

(١) وهي قـوة مرتبـة في التجويف الأوسط من الـدماغ من شـأنها أن تركب بعض مـا في الخيـال مـع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار. (النجاة ص ٢٦٦).

(٢) الوهم: وآلته الدماغ، لكن الأخص به هو التجويف الأوسط. وهذه القوة المسماة بـالوهم هي الـرئيسة الحاكمة في الحيـوان حكماً ليس فصـلاً كالحكم العقـلي، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجـزئية وبـالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية. (شرح الإشارات ١ : ١٤٥).

(٣) وهي قوة، لها أن تـركب وتفصل ومـا يليها من الصـور المأخـوذة عن الحس، والمعاني المـدركة بـالوهـم، وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها. وتسمى عند استعمال العقل مفكرة، وعند استعمال الوهم متخيلة. وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط.

(٤) وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القـوة الوهميـة من المعاني غـير المحسوسـة الموجودة في المحسوسات الجزئية.

والسادسة: القوة الذاكرة[1]؛ وهي التي تستعرض ما في الخزانة على جانب العقل أو على الخيال والوهم. وآلتها الروح المصبوب في آخر البطن المؤخر من الدماغ.

وأما المعقول الصرف المبرأ عن الشوائب المادية، فلا يحل في قوة جسمانية وآلة جسدانية، حتى يقال ينقسم بانقسامها، ويتحقق لها وضع ومثال، ولهذا لم يكن القوة الحافظة خزانة لها، بل المصدر الأول الذي أفاض عليها تلك الصورة صار خازناً لها، فحيثما طالعته النفس الإنسانية بقوتها العقلية المناسبة لواهب الصور نوعاً من المناسبة فاضت منه عليها تلك الصور المستحفظة له، حتى كأنه ذكرها بعد ما نسيت، ووجدها بعد ما ضلت عنه.

وغريزة النفس الصافية تنزع إلى جانب القدس في تذكار الأمور الغائبة عن حضرة العقل نزاعاً طبيعياً، فتستحضر ما غاب عنها، ولهذا السر أخبر الكتاب الإلهي ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾[2] حتى صار كثير من الحكماء إلى أن العلوم كلها تذكار، وذلك أن النفوس كانت في البدء الأول في عالم الذكر، ثم هبطت إلى عالم النسيان، فاحتاجت إلى مذكرات لما قد نسيت، معيدات إلى ما كانت قد ابتدأت ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] * ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾[4].

---

(١) الذاكرة. وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلتها. وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ، ويسميها قوم ذاكرة لأن الذكر لا يتم إلا بها، وحفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها.

والاسترجاع هو طلب تلك الملاحظة بالفكر، فالذاكرة إذاً ليست قوة بسيطة بل مبدأ، هي فعل يتركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة، والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى: متصرفة ومدركة وحافظة. (شرح الإشارات ص ١٤٥).

(٢) سورة الكهف: الآية ٢٤.

(٣) سورة الذاريات: الآية ٥٥.

(٤) سورة إبراهيم: الآية ٥.

ثم للنفس الإنسانية قوى عقلية لا جسمانية[1]، وكمالات نفسانية روحانية لا جسدانية. فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وَذلك أن تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل وَلا يفعل. ومن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، وإنما يخرج من القوة إلى الفعل بمخرج غير ذاتها لا محالة، فيجب أن يكون لها قوة استعدادية تسمى عقلاً هيولانياً، حتى يقبل من غيرها ما به يخرجها من الاستعداد إلى الكمال. فأول خروج لها إلى الفعل حصول قوة أخرى من وَاهب الصور يحصل لها عند استحضارها المعقولات الأول، فيتهيأ بها لاكتساب الثواني: إما بالفكر، وإما بالحدس، فيتدرج قليلاً قليلاً إلى أن يحصل لها ما قدر لها من المعقولات، ولكل نفس استعداد إلى حد ما لا يتعداه، ولكل عقل حدّ ما لا يتخطاه، فيبلغ إلى كماله المقدر له، ويقتصر على قوته المركوزة فيه، وَلا يتبين ههنا وجود التضادّ بين النفوس والعقول، ووجوب الترتب فيها.

وإنما يعرف مقادير العقول وَمراتب النفوس: الأنبياء والمرسلون الذين اطلعوا على الموجودات كلها: روحانياتها وجسمانياتها، معقولاتها ومحسوساتها، كلياتها وجزئياتها، علوياتها وسفلياتها، فعرفوا مقاديرها، وعينوا موازينها ومعاييرها.

وكل ما ذكرناه من القوى الإنسانية فهي حاصلة لهم، مركبة فيهم، منصرفة كلها عن جانب الغرور إلى جانب القدس، مستديمة الشروق بنور الحق فيها، حتى كأن كل قوة من القوى الجسدانية والنفسانية ملك روحاني موكل بحفظ ما وجه إليه، واستتمام

---

(١) والقوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة ولا أن تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين أنها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وأنها عقلت فإذاً إنما تعقل بذاتها لا بالآلة... الخ.

ثم أنه أخذ بعد هذا في إيراد براهين على أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية. (النجاة ص ٢٩٢).

ما رشح له. بل ومجموع جسده ونفسه: مجمع آثار العالمين من الروحانيات والجسمانيات. وزيادة أمرين، أحدهما: ما حصل له من فائدة التركيب والترتيب، كما بينا من مثال السكر والخل. والثاني: ما أشرق عليه من الأنوار القدسية: وحياً وإلهاماً، ومناجاة، وإكراماً.

فأين للروحاني هذه الدرجة الرفيعة، والمقام المحمود، والكمال الموجود؟

بل ومن أين للروحانيات كلها هذا التركيب الذي خص نوع الإنسان به؟.

وما تعلقوا به من القوة البالغة على تحريك الأجسام، وتصريف الأجرام، فليس يقتضي شرفاً. فإن ما يثبت لشيء ويثبت لضده مثله لم يتضمن شرفاً. ومن المعلوم أن الجن والشياطين قد ثبت لهم من القوة البالغة والقدرة الشاملة ما يعجز كثير من الموجودات عن ذلك. وليس ذلك مما يوجب شرفاً وكمالاً، وإنما الشرف في استعمال كل قوة فيما خلقت له، وأمرت به، وقدرت عليه.

* قالت الصابئة:

الروحانيات لها اختيارات صادرة من الأمر، متوجهة إلى الخير، مقصورة على نظام العالم، وقوام الكل. لا يشوبها البتة شائبة الشر، وشائبة الفساد، بخلاف اختيار البشر فإنه متردد بين طرفي الخير والشر[١] لولا رحمة الله في حق البعض، وإلا فوضع اختيارهم كان ينزع إلى جانب الشر والفساد، إذ كانت الشهوة والغضب المركوزتان فيهم يجرانهم إلى جانبهما، وأما الروحانيات فلا ينازع اختيارهم إلا التوجه إلى وجه الله تعالى، وطلب رضاه، وامتثال أمره، فلا جرم كل اختيار هذا حاله لا يتعذر عليه ما يختاره. فكما أراد واختار، وجد المراد وحصل المختار، وكل اختيار ذلك حاله تعذر عليه ما يختاره، فلا يوجد المراد، ولا يحصل المختار.

---

(١) هذا الأمر يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والأنبياء مترددة بين الطرفين، والمختار أفضل من المجبور، وهذا ضعيف، لأن التردد ما دام يبقى استحال صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب، فكان للأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل، فأين هذا من ذاك. (الرازي ١: ٣٠٩).

* **أجابت الحنفاء بجوابين:**

أحدهما: نيابة عن جنس البشر. **والثاني**: نيابة عن الأنبياء عليهم السلام.

أما الأول فنقول: اختيار الروحانيات إذا كان مقصوراً عَلَى أحد الطرفين محصوراً: كان في وضعه مجبوراً، ولا شرف في الجبر. واختيار البشر تردد بين طرفي الخير والشر. فمن جانب يرى آيات الرحمن، ومن طرف يسمع وساوس الشيطان، فتميل به تارة دعوة الحق إلى امتثال الأمر، وتميل به طوراً داعية الشهوة إلى اتباع الهوى. فإذا أقر طوعاً وطبعاً بوحدانية الله تعالى، واختار من غير جبر وإكراه طاعته، وصير اختياره المتردد بين الطرفين مجبوراً تحت أمره تعالى باختيار من جهته من غير إجبار: صار هذا الاختيار أفضل وأشرف من الاختيار المجبور فطرة، كالمكره فعله: كسباً، الممنوع عما لا يجب جبراً. ومن لا شهوة له فلا يميل إلى المشتهى، كيف يمدح عليه؟ وإنما المدح كل المدح لمن زين له المشتهى فنهى النفس عن الهوى[1]، فتبين أن اختيار البشر أفضل من اختيار الروحانيات.

وأما الثاني: فنقول: إن اختيار الأنبياء عليهم السلام مع ما أنه ليس من جنس اختيار البشر من وجه، فهو متوجه إلى الخير، مقصور على الصلاح الذي به نظام العالم وقوام الكل، صادر عن الأمر، صائر إلى الأمر، لا يتطرق إلى اختيارهم ميل إلى الفساد، بل ودرجتهم فوق ما يبتدر إلى الأوهام، فإن العالي لا يريد أمراً لأجل السافل، من حيث هو سافل، بل إنما يختار ما يختار لنظام كلي، وأمر أعلى من الجزئي، ثم يتضمن ذلك حصول نظام في الجزئي تبعاً لا مقصوداً، وهذا الاختيار والإرادة على جهة سنّة الله تعالى في اختياره ومشيئته للكائنات، لأن مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل، غير معللة بعلة، حتى لا يقال إنما اختار هذا لكذا، وإنما فعل هذا لكذا. فلكل شيء علة، ولا علة لصنعه تعالى، بل لا يريد إلا كما علم، وذلك أيضاً ليس بتعليل، لكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشيء لعلة دونها، وإلا لكان ذلك الشيء حاملاً

---

(١) نهى النفس عن الهوى: زجرها وكفّها عن الميل والشهوات، وضبطها بالصبر على إيثار الخيرات، ولم يعتد بمتاع الدنيا، ولم يغتر بزخارفها وزينتها.

لـه على ما يـريد. وخـالق العلل والمعلولات لا يكون محمـولاً على شيء، فـاختيـاره لا يكون معللاً بشيء، واختيار الرسول المبعـوث من جهته ينـوب عن اختياره. كمـا أن أمره ينوب عن أمـره، فيسلك سبيل ربـه ذللاً، ثم يخـرج من قضية اختيـاره نظام حـال وقوام أمر مختلف ألوانه، فيه شفاء للنـاس. فمن أين للروحانيـات هذه المنـزلة؟ وكيف يصلون إلى هذه الدرجة؟.

كيف! وكل ما يذكرونه فموهوم، وكل ما يذكـره النبـي فمحقق مشاهـدة وعيانـاً، بـل وكـل مـا يحكى عن الـروحـانيـات من كمـال علمهم وقـدرتهم، ونفـوذ اختيـارهم واستـطاعتهم، فإنمـا أخبرنـا بذلـك الأنبياء والمـرسلون عليهم السلام، وإلا فـأي دليل أرشـدنا إلى ذلـك ونحن لم نشاهـدهم، ولم نستدل بفعـل من أفعـالهم على صفـاتهم وأحوالهم؟.

* **قالت الصابئة:**

الروحانيون متخصصون بالهياكل العلوية[1] مثـل زحل، والمشتـري، والمريـخ، والشمس، والـزهرة، وعـطارد، والقمر[2]، ....

---

(١) فالروحانيات مختصة بالهياكل وهي السيـارات السبـع، وسائـر الثوابت والأفـلاك كالأبـدان، والكواكب كالقلوب، والملائكة كالأرواح، فنسبة الأرواح إلى الأرواح كنسبة الأبـدان إلى الأبدان. ثم إنـا نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادىء لحصول الاختلافات في أحوال هذا العـالم، فإنـه يحصل من حـركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث.. وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض. وذاك هو الرتق، فحينئذ يبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض، فتنقل العمارة من جانب من هذا العالم إلى جانب آخر. فإذا رأينا أن هياكل العالم العلوي مستولية عـلى هياكـل العالم السفلي، فكذا أرواح العالم العلوي يجب أن تكون مستولية على أرواح العالم السفلي، لا سيا وقـد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفيـة على أن أرواح هـذا العالم معلولات لأرواح العـالم العلوي وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح... الـخ. (انظر الرازي ١: ٣٠٩).

(٢) زحل: كوكـب يُرى كغيره من الكواكب نقطة لامعة، ويمتاز عن سائر نجوم السماء بحلقة عريضـة رقيقة ملتفة حوله، والمعروف حتى الآن أن له عشرة أقمـار، فهو أكـثر السيارات أقمـاراً، وتظهـر الشمس منه صغيرة جداً، ويصل إليه من نورها وحرارتها ما يماثل جزءاً من تسعين مما يصـل إلى الأرض، وهو أبعـد الكواكب التي عرفها الأقدمون. (بسائط علم الفلك ص ٦٢).

وهـذه السيـارات[1] كـالأبـدان والأشخـاص بـالنسبـة إليهـا، وكـل مـا يحـدث من المـوجودات، ويعـرض من الحوادث، فكلهـا مسببات هـذه الأسبـاب، وآثـار هـذه العلويات، فيفيض على هذه العلويـات من الروحـانيات تصـريفات وتحـريكات إلى جهات الخير والنظام، ويحصل من حركاتها واتصالاتهـا تركيبـات وتأليفـات في هذا العـالم، ويحدث في المـركبات أحـوال ومنـاسبـات، فهم الأسبـاب الأول، والكـل مسببـاتهـا، والمسبب لا يسـاوي السبب، والجسمـانيـون متشخصـون بـالأشخـاص السفلية، والمتشخص كيف يماثل غير المتشخص؟.

وإنما يجب على الأشخاص في أفعـالهم وحركـاتهم اقتفاء آثـار الروحـانيات في

= أمـا المشتري فهـو أكبر السيـارات التابعـة للنظام الشمسي، وسمي بـذلـك لأنـه اشترى الحسن لنفسه، ويسميه الغربيون جوبتر وهـو اسم كبير آلهـة الرومـان، وحجمه ١٢٥٠ ضعف حجم الأرض. ومتـوسط بعده عن الشمس ٤٧٨ مليـون ميل. وهـو يدور عـلى محوره في نصف المـدة التي تـدور فيهـا الأرض على محورها. (انظر المصدر السابق ص ٥٤).

والشمس مصدر النور والحرارة وركن الحياة والقـوة، وهي على عـظم بهائهـا وسنائهـا ليست إلا كوكباً من الكواكب العظمى وتظهر لنا أعظم شأناً مما هي حقيقة بسبب قربها منا، وقد ثبت أن الشمس تـدور على نفسهـا وتبلـغ العناصر التي ثبت وجـودها فيهـا ٤٥ عنصـراً وكلهـا من العنـاصر الأرضيـة. (المصدر السابق ص ٣٢).

وأما الزهرة ففلكها داخل فلك الأرض كعطارد، فإذا كانت إلى الجهـة الشرقيـة من الشمس فهي نجمة السماء وتغرب بعد الشمس وإذا كانت في الجهـة الغربيـة من الشمس فهي نجمة الصباح وتطلـع قبـل الشمس، وإذا كانت في الاقتران الأسفـل فقد تـرى شامـة سوداء عـلى وجه الشمس. وهي تـدور على نفسها كالأرض وسرعتها مثل سرعة الأرض. (المصدر السابق ص ٥٢).

وأمـا عطارد فهـو أقرب السيـارات المعروفـة إلى الشمس وهو أحمر اللون وهو أصغـر السيارات مـا عدا النجمـات، وقطره نحـو ثلث قطر الأرض. ومـدة دورانه عـلى نفسه وحـول الشمـس نحـو ٨٨ يـومـاً. (المصدر السابق ص ٤٩).

والقمر جسم مظلم، أي غير منير لذاته وهو تابـع للأرض يدور حولها، ويدور على نفسه في المدة التي يدور فيها حول الأرض، فلا نرى إلا وجهاً واحداً من وجهيه. وهو يدور دورة كاملة حول الأرض كل ٢٧ يوماً وثلث اليوم. (المصدر السابق ص ٣٨).

(١) وقد جمـع الشيـخ ناصيف اليازجي أسماء هذه السيارات حسب ترتيبها من الأبعد إلى الأقرب في قوله:

تـلك الـدراري زحـل فـالمـشـتـري وبـعـده مـريخـهـا في الأثـر

شـمس فـزهـرة عـطارد قـمـر وكـلـهـا سـائـرة عـلى قـدر

أفعالها وحركاتها حتى يراعي أحوال الهياكل، وحركات أفلاكها زماناً ومكاناً، وجوهراً وهيئة، ولباساً، وبخوراً، وتعزيماً، وتنجيماً، ودعاء، وحاجة خاصة بكل هيكل فيكون تقرباً إلى الهيكل: تقرباً إلى الروحاني الخاص به، فيكون تقرباً إلى رب الأرباب، ومسبب الأسباب حتى يقضي حاجته، ويتم مسألته.

وسيأتي تفصيل ما أجملوه من أمر الهياكل عند ذكر أصحابها إن شاء الله تعالى.

* أجابت الحنفاء:

بأن قالوا: الآن نزلتم عن نيابة الروحانيات الصرفة إلى نيابة هياكلها، وتركتم مذهب الصبوة الصرفة. فإن الهياكل أشخاص الروحانيين، والأشخاص هياكل الربانيين غير أنكم أثبتم لكل روحاني هيكلاً خاصاً، له فعل خاص لا يشاركه فيه غيره.

ونحن نثبت أشخاصاً رسلاً كراماً، تقع أوضاعهم وأشخاصهم في مقابلة كل الكون: الروحاني منهم في مقابلة الروحاني منها، والأشخاص منهم في مقابلة الهياكل منها، وحركاتهم في مقابلة حركات جميع الكواكب والأفلاك، وشرائعهم مراعاة حركات استندت إلى تأييد إلهي، ووحي سماوي، موزونة بميزان العدل، مقدرة على مقادير الكتاب الأول ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1] ليست مستخرجة بالآراء المظلمة، ولا مستنبطة بالظنون الكاذبة، إن طابقتها على المعقولات تطابقتا، وإن وافقتها بالمحسوسات توفقتا.

كيف ونحن ندعي أن الدين الإلهي هو الموجود الأول، والكائنات تقدرت عليه، وأن المناهج التقديرية هي الأقدم. ثم المسالك الخلقية والسنن الطبيعية توجهت إلينا ولله تعالى سنتان في خلقه وأمره. والسنّة الأمرية أقدم وأسبق من السنّة الخلقية، وقد أطلع خواصّ عباده من البشر على السنّتين ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[2] هذا من جهة الخلق ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[3] هذا من جهة الأمر.

---

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٢) (٣) سورة فاطر: الآية ٤٣، وتلاوتها: ﴿فلن تجد لسنّة الله تبديلاً * ولن تجد لسنّة الله تحويلاً﴾.

فالأنبياء عليهم السلام متوسطون في تقرير سنّة الأمر. والملائكة متوسطون في تقرير سنّة الخلق والأمر أشرف من الخلق. فمتوسط الأمر أشرف من متوسط الخلق، فالأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة.

وهذا عجب حيث صارت الروحانيات الأمرية متوسطات في الخلق، وصارت الأشخاص الخلقية متوسطين في الأمر، ليعلم أن الشرف والكمال في التركيب لا في البساطة، واليد للجسماني لا للروحاني، والتوجه إلى التراب أولى من التوجه إلى السماء، والسجود لآدم عليه السلام أفضل من التسبيح والتهليل والتقديس.

وليعلم أن الكمال في إثبات الرجال، لا في تعيين الهياكل والظلال، وأنهم هم الآخرون وجوداً، السابقون فضلاً، وأن آخر العمل أول الفكرة، وأن الفطرة لمن له الحجة، وأن المخلوق بيديه لا يكون كالمكون بحرفيه، قال عز وجل: (فَوَعِـزَّتِي وَجَلاَلِي لاَ أَجْعَلُ مَنْ خَلَقْتُهُ بِيَدِي كَمَنْ قُلْتُ لَهُ كُنْ فَكَانَ)[1].

* **قالت الصابئة:**

الروحانيات مبادىء الموجودات[2]، وعالمها معاد الأرواح، والمبادىء أشرف ذاتاً وأسبق وجوداً، وأعلى رتبة ودرجة من سائر الموجودات التي حصلت بتوسطها. وكذلك عالمها عالم المعاد والمعاد كمال، فعالمها عالم الكمال.

فالمبدأ منها، والمعاد إليها، وَالمصدر عنها، والمرجع إليها بخلاف الجسمانيات، وأيضاً فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان، فتوسخت بأوضار الأجسام، ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية، والأعمال المرضية،

---

(١) من الأحاديث القدسية.

(٢) قالوا: الروحانيات الفلكية مبادىء لروحانيات هذا العالم، والمبدأ أشرف من ذي المبدأ لأن كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالاً من الواهب، وأيضاً فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوشحت بأوضار الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى، فعرف أن الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية.

حتى انفصلت عنها، فصعدت إلى عالمها الأول، والنزول هو النشأة الأولى، والصعود هو النشأة الأخرى، فعرف أنهم أصحاب الكمال، لا أشخاص الرجال.

* أجابت الحنفاء:

قالوا: من أين سلمتم هذا التسليم: أن المبادىء هي الروحانيات؟ وأيّ برهان أقمتم؟ وقد نقل عن كثير من قدماء الحكماء أن المبادىء هي الجسمانيات على اختلاف منهم في الأول. منها أنه نار، أو هواء، أو ماء، أو أرض؟ واختلاف آخر: أنه مركب أو بسيط، واختلاف آخر: أنه إنسان أو غيره؟ حتى صارت جماعة إلى إثبات أناس سرمديين.

ثم منهم من يقول إنهم كانوا كالظلال حول العرش، ومنهم من يقول: إن الآخر وجوداً من حيث الشخص في هذا العالم: هو الأول وجوداً من حيث الروح في ذلك العالم وعليه خرج أن أول الموجودات نور محمد عليه الصلاة والسلام، فإذا كان شخصه هو الآخر من جملة الأشخاص النبوية؛ فروحه هو الأول من جملة الأرواح الربانية، وإنما حضر هذا العالم ليخلص الأرواح المدنسة بالأوضار الطبيعية فيعيدها إلى مبدئها. وإذا كان هو المبدأ فهو المعاد أيضاً، فهو النعمة والنعيم، وهو الرحمة وهو الرحيم.

قالوا: ونحن إذا أثبتنا أن الكمال في التركيب لا في البساطة والتحليل، فيجب أن يكون المعاد بالأشخاص والأجساد، لا بالنفوس والأرواح[1]. والمعاد كمال لا محالة، غير أن الفرق بين المبدأ والمعاد هو أن الأرواح في المبدأ مستورة بالأجساد، وأحكام الأجساد غالبة، وأحوالها ظاهرة للحس، والأجساد في المعاد مغمورة بالأرواح،

---

(١) لقد اختلفوا في مسألة ما يعاد من الأجساد والأرواح، فقال المسلمون واليهود والسامرة بإعادة الأجساد والأرواح، ورد الأجساد إلى الأرواح على التعيين برجوع كل روح إلى الجسد الذي كان فيه. وأنكرت الحلولية وأكثر النصارى إعادة الأجساد وزعموا أن الثواب والعقاب إنما يكون للأرواح. وزعم أهل التناسخ أن الإعادة إنما تكون بكرور الأرواح في أجساد مختلفة وذلك كله في الدنيا، وإن كل روح أحسنت في قالبها أعيدت في قالب يتنعم فيه، وكل روح أساءت إلى قالبها أعيدت في قالب يؤذيها. (انظر أصول الدين ص ٢٣٥).

وأحكام النفوس غالبة، وأحوالها ظاهرة للعقل، وَإلا فلو كانت الأجساد تبطل رأساً وتضمحل أصلاً، وتعود الأروَاح إلى مبدئها الأول، ما كان للاتصال بالأبدان، والعمل بالمشاركة فائدة ولبطل تقدير الثواب والعقاب على فعل العباد، ومن الدليل القاطع على ذلك أن النفوس الإنسانية في حال اتصالها بالبدن اكتسبت أخلاقاً نفسانية صارت هيئات متمكنة فيها تمكن الملكات، حتى قيل إنها نزلت منزلة الفصول اللازمة التي تميزها عن غيرها، ولولاها لبطل التمييز، وتلك الهيئات إنما حصلت بمشاركات من القوى الجسمانية، بحيث لن يتصور وجودها إلا مع تلك المشاركة، وتلك القوى لن تتصور إلا في أجسام مزاجية فإذا كانت النفوس لن تتصور إلا معها وهي المعينة المخصصة، وتلك لن تتصور إلا مع الأجسام، فلا بد من حشر الأجسام، والمعاد بالأجسام[1].

* قالت الصابئة:

طريقنا في التوسل إلى حضرة القدس ظاهر، وشرعنا معقول، فإن قدماءنا من الزمان الأول لما أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية على نسب وإضافات راعوا فيها جوهراً وصورة، وعلى أوقات وأحوال وهيئات أوجبوا على من يتقرب بها إلى ما يقابلها من العلويات: تختماً ولباساً، وتبخراً ودعاء وتعزيماً، فتقربوا إلى الروحانيات، فتقربوا إلى رب الأرباب، ومسبب الأسباب. وَهو طريق مهيع[2] وشرع مهيد[3]، لا يختلف بالأمصار والمدن، وَلا يتسخ بالأدوار وَالأكوار، ونحن تلقينا

---

(١) القول في المعاد، إما أن يكون هو المعاد الجسماني، وهو قول أكثر المتكلمين، وإما أن يكون هو المعاد الروحاني وهو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين. أو كل منهما حق وصدق، وهو قول أكثر المحققين أو الحق بطلانهما معاً، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين. والحق التوقف وهو المنقول عن جالينوس، واعلم أن المعاد الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة، وجلة أهل الإسلام متفقون على إثباته، إذ هو يتفق وما جاء في القرآن الكريم. (انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٨٧).

(٢) المهيع: الواضح الواسع البيّن، وجمعه: مهايع؛ وأنشد ابن بري:

إن الصنيعة لا تكون صنيعة ... حتى يُصاب بها طريق مهيع

(لسان العرب مادة هيع).

(٣) المهيد، من هاده يهيده هيداً، أي حرّكه وأصلحه (لسان العرب مادة هيد).

مبدأه من عاذيمون وهرمس العظميمين، فعكفنا على ذلك دائمين.

وأنتم معاشر الحنفاء تعصبتم للرجال، وقلتم بأن الوحي والرسالة ينزل عليهم من عند الله تعالى بواسطة، أو بغير واسطة. فما الوحي[1] أولاً؟ وهل يجوز أن يكلم الله بشراً؟ وهل يكون كلامه من جنس كلامنا؟ وكيف ينزل ملك من السماء وهو ليس بجسماني؟ أبصورته؟ أو بصورة البشر؟ وما معنى تصوره بصورة الغير؟ أفيخلع صورته ويلبس لباساً آخر؟ أم يتبدل وضعه وحقيقته؟ ثم ما البرهان أولاً على جواز انبعاث الرسل في صورة البشر؟ وما دليل كل مدع منهم؟ أفنأخذ بمجرد دعواه؟ أم لا بد من دليل خارق للعادة؟ وإن أظهر ذلك. أفهو من خواص النفوس؟ أم من خواص الأجسام؟ أم من فعل الباري تعالى؟ ثم ما الكتاب الذي جاء به؟ أفهو كلام الباري تعالى؟ وكيف يتصور في حقه كلام؟ أم هو كلام الروحاني؟ ثم هذه الحدود والأحكام أكثرها غير معقولة، فكيف يسمح عقل الإنسان بقبول أمر لا يعقله؟ وكيف تطاوعه نفسه بتقليد شخص هو مثله؟ أبِأَن يريد أن يتفضل عليه؟ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾[2].

* **أجابت الحنفاء:**

بأن المتكلمين منا يكفوننا جواب هذا الفصل بطريقين: **أحدهما**: **الإلزام**، تعرضاً لإبطال مذهبكم. **والثاني**: الحجة، تعرضاً لإثبات مذهبنا.

أما الإلزام فقالوا: إنكم ناقضتم مذهبكم حيث قلتم بتوسط عاذيمون وهرمس، وأخذتم طريقتكم منهما. ومن أثبت المتوسط في إنكار المتوسط فقد ناقض كلامه، وتخلف مرامه.

---

(١) الوحي: الإشارة والكتابة والرِّسالة والإلهام والكلام الخفي. والوحي: المكتوب والكتاب أيضاً. وفي حديث الحرث الأعور: قال علقمة قرأت القرآن في سنتين، فقال الحرث: القرآن هيِّن، والوحي أشدّ منه، أراد بالقرآن القراءة وبالوحي الكتابة والخط. (اللسان مادة وحي).

(٢) سورة المؤمنون: الآية ٢٤.

وزادوا هذا تقريراً بأنكم معاشر الصابئة أيضاً متوسطون، يحتاج إليكم في التزام مذهبكم، إذ من المعلوم أن كل من دب ودرج منكم ليس يعرف طريقتكم، ولا يقف على صنعتكم من علم وعمل، أما العلم فالإحاطة بحركات الكواكب والأفلاك، وكيفية تصرف الروحانيات فيها، وأما العمل فصنعة الأشخاص في مقابلة الهياكل على النسب، بل قوم مخصوصون أو واحد في كل زمان يحيط بذلك علماً، ويتيسر له عملاً، فقد أثبتم متوسطاً عالماً من جنس البشر. وقد ناقض آخر كلامكم أوله.

وزادوا هذا تقريراً آخر بإلزام الشرك عليهم إما الشرك في أفعال الباري تعالى، وإما الشرك في أوامره.

أما الشرك في الأفعال فهو إثبات تأثيرات الهياكل والأفلاك. فإن عندهم الإبداع الخاص بالرب تعالى هو اختراع الروحانيات، ثم تفويض أمور العالم العلوي إليها، والفعل الخاص بالروحانيات هو تحريك الهياكل، ثم تفويض أمور العالم السفلي إليها؛ كمن يبني معملة، وينصب أركاناً للعمل من: الفاعل، والمادة، والآلة، والصورة، ويفوض العمل إلى التلامذة، فهؤلاء اعتقدوا أن الروحانيات آلهة، والهياكل أرباب، والأصنام في مقابلة الهياكل باتخاذ وتصنع من كسبهم وفعلهم. فألزم أصحاب الأصنام: أنكم تكلفتم كل التكلف حتى توقعوا حجراً جماداً في مقابلة هيكل، وما بلغت صنعتكم إلى إحداث: حياة فيه، وَسمع، وبصر، ونطق، وكلام ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ ❁ أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(١). أو ليست أوضاعكم الفطرية، وأشخاصكم الخلقية أفضل منها وأشرف؟ أو ليست النسب والإضافات النجومية المرعية في خلقتكم أشرف وأكمل مما راعيتموها في صنعتكم؟ ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(٢) أو لستم تحتاجون إلى المتوسط المعمول لقضاء حاجة: إما جلب نفع أو دفع ضر. فهذا العامل

(١) سورة الأنبياء: الآيتان ٦٦ و٦٧.

(٢) سورة الصافات: الآيتان ٩٥ و٩٦.

الصانع أقدر، إذ فيه من القوة العلمية والعملية ما يستعمل به الهياكل العلوية، ويستخدم الأشخاص الروحانية. فهلا ادعى لنفسه ما يثبت بفعله في جماد؟؟.

ولهذا الإلزام تفطن اللعين فرعون حيث ادعى الإلهية والربوبية لنفسه، وكان في الأصل على مذهب الصابئة فصبا عن ذلك ودعا إلى نفسه فقال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾[1] ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾[2] إذ رأى في نفسه قوة الاستعمال والاستخدام، واستظهر بوزيره «هامان» وكان صاحب الصنعة. فقال: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ * فَأَطَّلِعَ إِلى إِلٰهِ مُوسَى﴾[3] وكان يريد أن يبني صرحاً مثل الرصد فيبلغ به إلى حركات الأفلاك والكواكب، وكيفية تركيبها، وهيئاتها، وكمية أدوارها وأكوارها، فلربما يطلع على سر التقدير في الصنعة، ومآل الأمر في الخلقة والفطرة، ومن أين له هذه القوة والبصيرة؟ ولكنْ اعتزاز بنوع فطنة وكياسة في جبلته، واغترار بضرب إهمال في مهلته. فما تمت لهم الصنعة حتى ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾[4].

* * *

فحدث بعده السامري وقد نسج على منواله في الصنعة حتى أخذ قبضة من أثر الروحاني وأراد أن يرقى الشخص الجمادي عن درجته إلى درجة الحيواني ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ﴾[5] وما أمكنه أن يحدث فيه ما هو أخص أوصاف المتوسط من الكلام والهداية ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾[6] فانحسر في الطريق حتى كان من الأمر ما كان، وقيل: ﴿لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً﴾[7].

ويا عجباً من هذا السر!.

---

(١) سورة النازعات: الآية ٢٤.
(٢) سورة القصص: الآية ٣٨.
(٣) سورة غافر: الآيتان ٣٦ و٣٧.
(٤) سورة نوح: الآية ٢٥.
(٥) سورة طه: الآية ٨٨.
(٦) سورة الأعراف: الآية ١٤٨.
(٧) سورة طه: الآية ٩٧.

حيث أغرق فرعون فأدخل النار مكافأة على دعوى الإلهية لنفسه، وأحرق العجل، ثم نسف في اليم مكافأة على إثبات الإلهية له، وما كان للنار والماء على الحنفاء يد الاستيلاء ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾(١). ﴿فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ﴾(٢).

هذه مراتب الشرك في الفعل والخلق.

ويشبه أن يكون دعوى اللعينين: نمرود، وفرعون أنهما إلهان أرضيان كالآلهة السماوية الروحانية. دعوى الإلهية من حيث الأمر، لا من حيث الفعل والخلق، وإلا ففي زمان كل واحد منهما من هو أكبر منه سناً، وأقدم في الوجود عليه، فلما ظهر من دعواهما أن الأمر كله لهما، فقد ادعيا الإلهية لنفسهما.

وهذا هو الشرك الذي ألزمه المتكلم على الصابىء. فإنه لما ادعى أنه أثبت في الأشخاص ما يقضي به حاجة الخلق، فقد عاد بالتقدير إلى صنعته، ووقف بالتدبير إلى معاملته، فكان الأمر بأن هذا الفعل واجب الإقدام عليه، وهذا واجب الإحجام عنه، أمراً في مقابلة أمر الباري تعالى. والمتوسط فيه متوسط الأمر، وكان شركاً إذ لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أقام عليه حجة وبرهاناً.

كيف وما يتمسك به من الأحكام مرتبة على هيئات فلكية لم تبلغ قوة البشر قط إلى مراعاتها؟ ولا يشك أن الفلك كله يتغير لحظة فلحظة بتغير جزء من أجزائه تغير الوضع والهيئة، بحيث لم يكن على تلك الهيئة فيما سبق، ولا يرجع إلى تلك الحالة فيما يستقبل، ومتى يقف الحاكم على تغيرات الأوضاع حتى تكون صنعته في الأشخاص والأصنام مستقيمة، وإذا لم تستقم الصنعة فكيف تكون الحاجة مقضية، ومن رفع الحاجة إلى من لا ترفع الحوائج(٣) إليه فقد أشرك كل الشرك.

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٦٩.

(٢) سورة القصص: الآية ٧.

(٣) وفي درّة الغواص، ويقولون في جمع حاجة حوائج فيوهمون فيه كما وهم بعض المحدثين في قوله:

فسيان بيت العنكبوت وجوسق ... رفيع إذا لم تقض فيه الحوائج

والصواب أن يجمع على حاجات في أقل العدد، وفي أكثره على حاج مثل هام وواحدته هامة.

وأما الطريق الثاني: فإقامة الحجة على إثبات المذهب، ولمتكلمي الحنفاء فيه مسلكان:

أحدهما: أن يسلك الطريق نزولاً من أمر الباري تعالى إلى سد حاجات الخلق.

والثاني: أن يسلك الطريق صعوداً من حاجات الخلق إلى إثبات أمر الباري تعالى، ثم يخرج الإشكالات عليهما.

أما الأول فقال المتكلم الحنيف: قد قامت الحجة على أن الباري تعالى خالق الخلائق ورازق العباد، وأنه المالك الذي له الملك والملك. والمالك هو أن يكون له على عباده أمر وتصريف، وذلك أن حركات العباد قد انقسمت إلى اختيارية، وغير اختيارية. فما كان منها باختيار من جهتهم فيجب أن يكون للمالك فيها حكم وأمر. وما كان منها بلا اختيار فيجب أن يكون له فيها تصريف وتقدير. ومن المعلوم أن ليس كل أحد يعرف حكم الباري تعالى وأمره. فلا بد إذن من واحد يستأثره بتعريف حكمه وأمره في عباده[1]. وذلك الواحد يجب أن يكون من جنس البشر حتى يعرّفهم أحكامه وأوامره. ويجب أن يكون مخصوصاً من عند الله عز وجل بآيات خلقية هي حركات تصريفية وتقديرية، يجريها الله على يده عند التحدي بما يدعيه، تدل تلك الآيات على صدقه، نازلة منزلة التصديق بالقول ثم إذا ثبت صدقه وجب اتباعه في جميع ما يقول ويفعل، وليس يجب الوقوف على كل ما يأمر به وينهى عنه، إذ ليس كل علم إليه تبلغ قوة البشر.

---

(١) لا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بدّ للسنّة والعدل من سان وعادل ولا بدّ أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنّة، ولا بدّ من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن تترك الناس وآراؤهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقي نوع الناس ويتحصل وجوده، ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن، ووجوده ضروري لتمهيد نظام الخير، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات، وإذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يشبه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية وأنه من حقه أن يطاع أمره. . (انظر النجاة ص ٤٩٩).

ثم الوحي من عند الله العزيز يمد حركاته الفكرية والقولية والعملية بالحق في الأفكار والصدق في الأقوال، والخير في الأفعال. فبطرف يماثل البشر، وهو طرف الصورة، وبطرف يوحى إليه؛ وهو طرف المعنى والحقيقة ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾[1] فبطرف يشابه نوع الإنسان، وبطرف يماثل نوع الملائكة، وبمجموعهما يفضل النوعين حتى تكون بشريته فوق بشرية النوع مزاجاً واستعداداً، وملكيته فوق ملكية النوع الآخر قبولاً وأداء، فلا يضل ولا يغوى بطرف البشرية، ولا يزيغ ولا يطغى بطرف الروحانية. فيقرر أن أمر الباري تعالى واحد لا كثرة فيه، ولا انقسام له ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[2] غير أنه يلبس تارة عبارة العربية، وتارة عبارة العبرية، والمصدر يكون واحداً، والمظهر متعدداً.

* * *

والوحي إلقاء الشيء إلى الشيء بسرعة. فيلقى الروح الأمر إليه دفعة واحدة بلا زمان ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[3] فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى، كما يتمثل في المرآة المجلوة صورة المقابل فيعبر عنه إما بعبارة قد اقترنت بنفس التصور، وذلك هو ﴿آيَاتُ الْكِتَابِ﴾[4] أو بعبارة نفسه وذلك هو أخبار النبوة، وهذا كله بطرفه الروحاني.

وقد يتمثل الملك الروحاني له بمثال صورة البشر تمثل المعنى الواحد بالعبارات المختلفة، أو تمثل الصورة الواحدة في المرايا المتعددة، أو الظلال المتكثرة للشخص الواحد، فيكالمه مكالمة حسية. ويشاهده مشاهدة عينية؛ ويكون ذلك بطرفه الجسماني. وإن انقطع الوحي عنه لم ينقطع عنه التأييد والعصمة حتى يقوّمه في أفكاره، ويسدده في أقواله، ويوفقه في أفعاله.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٩٤.

(٢) سورة القمر: الآية ٥٠.

(٣) سورة القمر: الآية ٥٠: وتلاوتها: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾.

(٤) سورة يونس: الآية ١.

ولا تستبعدوا معاشر الصابئة تلقي الوحي على الوجه المذكور[1]، وَنزول الملك على النسق المعقود. وعندكم أن هرمس العظيم صعد إلى العالم الروحاني فانخرط في سلكهم. فإذا تصور صعود البشر، فلم لا يتصور نزول الملك؟ وإذا تحقق أنه خلع لباس البشرية، فلم لا يجوز أن يلبس الملك لباس البشرية؟ فالحنيفية إثبات الكمال في هذا اللباس؛ أعني لباس الناس. والصبوة إثبات الكمال في خلع كل لباس. ثم لا يتطرق ذلك لهم حتى يثبتوا لباس الهياكل أولاً، ثم لباس الأشخاص والأوثان ثانياً. ولقد قال لهم رأس الحنفاء متبرئاً عن الهياكل والأشخاص ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2].

* * *

وأما الثاني: فهو الصعود من حاجة الناس إلى إثبات أمر الباري تعالى. قال المتكلم الحنيف: لما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع على نظام، وذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بحدود وأحكام في حركاته ومعاملاته، يقف كل منهم عند حده المقدر له لا يتعداه، وجب أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يبين فيه أحكام الله تعالى في الحركات، وحدوده في المعاملات. فيرتفع به الاختلاف والفرقة، ويحصل به الاجتماع والألفة. وهذا الاحتياج لما كان لازماً لنوع الإنسان ضرورة؛ يجب أن يكون المحتاج إليه قائماً ضرورة، بحيث تكون نسبته إليه نسبة الغني والفقير، والمعطي والسائل، والملك والرعية. فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكاً لم يكن ملك أصلاً؛ كما لو كانوا كلهم رعايا لم تكن رعية أصلاً. ثم لا يبقى ذلك الشخص ببقاء الزمان، وعمره لا يساوي عمر العالم، فينوب منابه علماء أمته، ويرث علمه أمناء شريعته، فتبقى سنته

(١) من المسلم به أن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقا الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الإلهي لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم إلى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حملت على إبلاغه إليهم، وأن يكون ذلك سنّة لله في كل أمة وفي كل زمان.

(٢) سورة الأنعام: الآيتان ٧٨ و٧٩.

ومنهاجه، ويضيء على البرية مدى الدهر سراجه. والعلم بالتوارث، وليست النبوة بالتوارث، والشريعة تركة الأنبياء، والعلماء ورثة الأنبياء[1].

* **قالت الصابئة:**

الناس متماثلة في حقيقة الإنسانية والبشرية، ويشملهم حد واحد، وهو الحيوان الناطق المائت. والنفوس والعقول متساوية في الجوهرية؛ فحد النفس بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وبالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والملك أنه جوهر غير جسم، هو كمال الجسم، محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي، بالفعل أو بالقوة. فالذي بالفعل هو خاصة النفس الملكية. والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية.

وأما العقل[2] فقوة أو هيئة لهذه النفس، مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد والناس في ذلك على استواء من القدم. وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين.

---

(١) وهذا من حديث مطول، عن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا بطالب العلم، وإن العالم ليستغفر من في السموات ومن في الأرض. وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر. وشاهد وراثة العلماء في القرآن الكريم قوله تعالى في سورة فاطر: الآية ٣٢: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾.

(٢) والعقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين، لا عن قياس ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع.

وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق، فإنه يريد به جزء النفس.

وأما العقل الذي يذكره في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال.

وأما العقل الفعال الذي ذكره في «المقالة الثالثة» من «كتاب النفس» هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، بل هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل. (من مقالة للفارابي في العقل).

أحدهما: اضطراري، وذلك من حيث المزاج المستمد لقبول النفس.

والثاني: اختياري، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجب المادية. وتصقيل النفس عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة، حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال: تساوت الأقدام، وتشابهت الأحكام. فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع.

* أجابت الحنفاء:

بأن التماثل والتشابه في الصور البشرية والإنسانية مسلم لا مرية فيه. وإنما التنازع بيننا في النفس، وَالعقل قائم. فإن عندنا النفوس والعقول على التضاد والترتب. وعلينا بيان ذلك على مساق حدودكم، ومساق أصولنا.

فقولكم إن النفس جوهر غير جسم هو كمال الجسم، محرك له بالاختيار. وذلك إذا أطلق النفس على الإنسان والملك، وهو كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وإذا أطلق على الإنسان والحيوان، فقد جعلتم لفظ النفس من الأسماء المشتركة. وميزتم بين النفس الحيواني، والنفس الإنساني، والنفس الملكي. فهلا زدتم فيه قسماً ثالثاً وهو النفس النبوي حتى يتميز عن الملكي، كما تميز الملكي عن الإنساني؟ فإن عندكم المبدأ النطقي للإنسان بالقوة، والمبدأ العقلي للملك بالفعل. فقد تغايرا من هذا الوجه. ومن حيث إن الموت الطبيعي يطرأ على الإنسان، ولا يطرأ على الملك، وذلك تمييز آخر، فليكن في النفس النبوي مثل هذا الترتيب.

وأما الكمال الذي تعرضتّم له فإنما يكون كمالاً للجسم إذا كان اختيار المحرك محموداً. فأما إذا كان اختياره مذموماً من كل وجه صار الكمال نقصاناً. وحينئذ يقع التضاد بين النفس الخيرة والنفس الشريرة، حتى تكون إحداهما في جانب الملكية، والثانية في جانب الشيطانية، فيحصل التضاد المذكور، كما حصل الترتب المذكور. فإن الاختلاف بالقوة والفعل اختلاف بالترتب. والاختلاف بالكمال والنقص والخير والشر اختلاف بالتضاد، فبطل التماثل.

ولا تظنّن أن الاختلاف بين النفسين الخيرة والشريرة اختلاف بالعوارض، فإن

الاختلاف بين النفس الملكية والشيطانية بالنوع، كما أن الاختلاف بين النفس الإنسانية والملكية بالنوع، وكيف لا يكون كذلك؟ والاختلاف ههنا بالقوة والفعل والاختلاف، ثم بالخير والشر وهذا لسر، وهو أن الخير غريزة هي هيئة متمكنة في النفس بأصل الفطرة. وكذلك الشر طبيعة غريزية. لست أقول فعل الخير، وفعل الشر، فإن الغريزة غير الفعل المترتب عليها. فتحقق أن ههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الخير عن مبدإ عقلي؛ إما بالقوة أو بالفعل، وهو كمال للجسم وليس بجسم. وههنا نفس محركة للبدن اختياراً نحو الشر عن مبدإ نطقي، إما بالقوة، أو بالفعل، وهو نقص للجسم وليس بجسم.

ولا ينبونّ طبعك عن أمثال ما يورد عليك المتكلم الحنيف، فإنما يغترفه من بحر، وليس ينحته من صخر، فلربما لا يساعدك عَلَى أن الإنسان نوع الأنواع، وأن الاختلاف فيه يقع في العوارض واللوازم، بل يثبت في النفوس الإنسانية اختلافاً جوهرياً، فيفصل بعضها على بعض بالفصول الذاتية، لا باللوازم العرضية. فكما أن الاختلاف بالقوة والفعل في النفس الإنسانية والملكية اختلاف جوهري أوجب اختلاف النوع والنوع، وإن شملهما اسم النفس الناطقة. والفصل الذاتي هو القوة والفعل؛ كذلك نقول في نفس لها قوة علم خاص، وقوة عمل خاص، وَقوة خير، وقوة شر، وكمال مطلق هو أصل الخير، ونقص مطلق هو أصل الشر.

وأما ما ذكره المتكلم الصابي من حد العقل: أنه قوة أو هيئة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء المجردة عن المواد، فغير شامل لجميع العقول عنده، ولا عند الحنيف، بل هو تعرض للعقل الهيولاني فقط. فأين العقل النظري؟ وحدُّه: أنه قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. وأين العقل العملي؟ وحَدُّه: أنه قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يَختار من الجزئيات لأجل غاية مظنونة. وأين العقل بالملكة؟ وهو استكمال القوة الهيولانية[1] حتى تصير قريبة من الفعل. وأين

---

(١) لما كانت صيرورة النفس عالمة بالأشياء بعدما لم تكن كذلك لأجل اتصالها بالعقل الفعال، وهذا الاتصال أمر حادث. ولا بدّ له من علة، فهو هنا يكشف عن علة ذلك الاتصال. والمراد من هذا =

العقل بالفعل؟ وهو استكمال النفس بصورة ما أو صورة معقولة، حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل. وأين العقل المستفاد؟ وهو ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج. وأين العقول المفارقة؟ فإنها ماهيات مجردة عن المادة. وأين العقل الفعال؟ فإنه من جهة ما هو عقل، فإنه جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها؛ لا بتجريدها غيرها؛ عن المادة، وعن علائق المادة، وهي ماهية كل موجود، ومن جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة؛ من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه؟.

فقد تعرض لنوع واحد من العقول، ولا خلاف أن هذه العقول قد اختلفت حدودها وتباينت فصولها كما سمعت.

فأخبرني أيها المتكلم الحكيم، من أي عقل تعدّ عقلك أولاً؟ وهل ترضى أن يقال لك: تساوت الأقدام في العقول؟ حتى يكون عقلك بالفعل والإفادة كعقل غيرك بالقوة والاستعداد، بل واستعداد عقلك لقبول المعقولات كاستعداد عقل غبي غوي لا يرد عليه الفكر برادة، ولا ينفك الخيال عن عقله، كما لا ينفك الحس عن خياله، وإذا كانت الأقدام متساوية فما هذا الترتب في الأقسام؟ وإذا أثبت ترتباً في العقول، فبالضرورة أن ترتقي في الصعود إلى درجة الاستقلال والإفادة، وتنزل في الهبوط إلى درجة الاستعداد والاستفادة. ثم هل في نوعه ما هو عديم الاستعداد أصلاً حتى يشبه أن يكون عقلاً، وليس عقلاً؟ وما النوع الذي تثبته الشياطين؟ أهو من عداد ما ذكرنا؟ أم خارج عن ذلك؟ فإنك إذا ذكرت حد الملك، وأنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت، هو واسطة بين الباري تعالى والأجسام السماوية والأرضية، وعددت أقسامه:

= الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعداداً تاماً لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة أن حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لأجل حصول تلك العلوم البديهية فيه، وأما كمال الاستعداد فإنه يحصل للنفس إذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فإنها تحضر، وكونها كذلك إنما يكون بملكة متمكنة عن جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل، فالعقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية. (شرح الإشارات ١ : ١٦٠).

أن منه ما هـو عقلي، وما هـو نفسي، ومنه مـا هو حسي، فيلزمـك من حيث التضاد أن تذكر حد الشيطان على الضدّ مما ذكرته من حد الملك، وتعد أقسـامه وأنـواعه أيضـاً، ويلزمك من حيث الترتب أن تذكر حد الإنسان على التضاد مما ذكرته من حـد الملك، وتعد أقسامه وأنواعه كذلك حتى يكون من الإنسـان ما هـو محسوس فقط، ومنـه ما هـو ــ مـع كونه محسوساً ــ روحاني نفساني عقلي، وذلك هو درجة النبوة، فمن عقل عمل من حس، ومن حس عمل من عقل، ومن نفس مزاجي، ومن مزاج نفسي، ومن روح جسماني، ومن جسم روحاني. دع عنك كلام العامة ولا تظنن هذه الطامة.

* قالت الصابئة:

لقد حصرتمونا بإبطال تساوي العقول والنفوس، وإثبات الترتب والتضاد فيهمـا. ولا شك أن من سلم الترتب فقد لزمه الاتباع. فأخبرونا ما رتبة الأنبياء بـالنسبة إلى نـوع الإنسان؟ وما رتبتهم بـالإضافـة إلى الملك والجن[1] وسائـر الموجـودات؟ ثم ما مـرتبة النبـي عند الباري تعالى؟ فإن عندنا الروحانيـات أعلى مرتبـة من جميـع الموجـودات، وهـم المقربون في الحضرة الإلهية، والمكرمون لـديه، ونـراكم تارة تقـولون: إن النبـي يتعلم من الروحاني[2]، ونراكم تارة تقولون: إن الروحاني يتعلم من النبـي.

---

(١) الملائكة والجن أجسـام لطيفـة قادرة عـلى التشكل، وقـد امتازت المـلائكة بـأن أجسامهم نـورانية دأبهم الطاعات لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، هم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بـأمره يعملون وأنهم لا يغتذون ويتشكلون بأشكال الخير وحدها.

أما الجن فهم أجسام نارية مستعدون للخير والشر معاً، وهم يغتذون ونفوس هؤلاء وسائر الناس دون نفوس الأنبياء التي قد تميزت نفـوسهم بعقل هـاد مهدي هـو فوق العقـول كلها بـالنفحة الـربانيـة المدبرة لها المالكة عليها المتصرفة فيها.

(٢) اتفقت كلمة الأنبياء على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي، فهـذا اعتراف بـأن علومهم مستفادة منهم، وقد كان جبريل معلماً لمحمد ﷺ بدليل قوله تعـالى في سورة النجم: الآيـة ٥: ﴿علمه شديد القوى﴾ والمعلم أعلم من المتعلم، لا نسلم بذلك فقد اعترفت الملائكة بأن آدم أكثر علماً منهم بدليل قوله تعالى في سورة البقرة: الآية٣٣: ﴿يا آدم أنبئهم بأسمائهم﴾ بعد أن بيّن لهم من فضل آدم عليه السلام مـا لم يكن ذلك معلومـا لهم، وذلك بـأن علم آدم الأسماء كلهـا ثم عرضهم عليهم ليـظهر بذلك كمال فضله وقصورهم في العلم عنه، ومحمد ﷺ أفضل من آدم عليه السلام وأعلم منه، على أنا لو سلمنا مزيد علم الملائكة لكن ذلك لا يقتضي الأفضلية وكثرة الثواب، فإنا نرى الرجل المبتدع محيطاً =

* **أجابت الحنفاء:**

بأن الكلام في المراتب صعب، ومن لم يصل إلى رتبة من المراتب كيف يمكنه أن يستوفي بيانها؟.

لكنا نعرف أن رتبته بالنسبة إلينا: رتبتنا بالنسبة إلى من هو دوننا في الجنس من الحيوان. فكما أنا نعرف أننا في الموجودات ولا يعرفها الحيوان، كذلك هم يعرفون خواص الأشياء وحقائقها، ومنافعها ومضارها، ووجوه المصالح في الحركات، وحدودها وأقسامها ونحن لا نعرفها.

وكما أن نوع الإنسان ملك الحيوان بالتسخير، فالأنبياء عليهم الصلاةو والسلام ملوك الناس بالتدبير، وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان، كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس، لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب. ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر. فلا التمييز العقلي لها بالوجود، ولا مثل هذه الحركات لها بالفعل. وكذلك حركات الأنبياء، لأن منتهى فكرهم لا غاية له، وحركات أفكارهم في مجال القدس مما تعجز عنها قوة البشر حتى يسلم لهم: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل»، وكذلك حركاتهم القولية والفعلية لا تبلغ إلى غاية انتظامها وجريانها على سنن الفطرة حركة كل البشر، وهم في الرتبة العليا، والدرجة الأولى من درجات الموجودات كلها. فقد أحاطوا علماً بما أطلعهم الرب تعالى على ذلك دون غيرهم من الملائكة والروحانيين. ففي الأول تكونُ حاله حال التعلم ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[1] وفي الأخير حاله حال

= بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وفضله أكبر، فإن كثرة الثواب وعظيم الفضل إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال، ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر. (الرازي ١: ٣٠٧ ـ ٣١٠).

(١) سورة النجم: الآية ٥.

التعليم، وذلك في حق آدم عليه السلام ﴿أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾[1] حين كان الأمر على بدء الظهور والكشف فانظر كيف تكون الحال في نهاية الظهور.

وأما إضافتهم إلى جناب القدس فالعبودية الخاصة ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[2] قولوا إنا عباد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم: أحق الأسماء لهم وأخص الأحوال بهم ﴿عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ﴾ لا جرم كان أخص التعريفات لجلاله تعالى بأشخاصهم: إله إبراهيم، إله إسماعيل وإسحاق: إله موسى وهرون: إله عيسى: إله محمد، عليهم الصلاة والسلام. فكما أن من العبودية ما هو عام الإضافة، ومنها ما هو خاص بالإضافة، كذلك التعريف إلى الخلق بالإلهية والربوبية، والتجلي للعباد بالخصوصية منه ما له عموم ـ رب العالمين ـ ومنه ما له خصوص ـ رب موسى وهرون.

فهذه نهاية مذهبي الصابئة والحنفاء، وفي الفصول التي جرت بين الفريقين فوائد لا تحصى.

وكان في الخاطر بعض زوايا نريد نمليها، وفي القلب خفايا أكاد أخفيها، فعدلت عنها إلى ذكر حكم هرمس العظيم، لا على أنه من جملة فرق الصابئة، حاشاه، بل على أن حكمه مما تدل على تقرير مذهب الحنفاء في إثبات الكمال في الأشخاص البشرية، وإيجاب القول باتباع النواميس الإلهية، على خلاف مذاهب الصابئة.

حكم هرمس العظيم[3]

المحمودة آثاره، المرضية أقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس النبي عليه السلام. وهو الذي وضع أسماء البروج والكواكب السيارة

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣٣.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٨١.

(٣) انظر ص٣٠٨ج٢، وفيها حديث مطول عن هرمس والكتابات التي نسبت إليه.

ورتبها في بيوتها، وأثبت لها الشرف والوبال، والأوج والحضيض، والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع، والمقابلة والمقارنة، والرجعة والاستقامة. وبين تعديل الكواكب وتقويمها. وأما الأحكام المنسوبة إلى هذه الاتصالات فغير مبرهن عليها عند الجميع.

وللهند والعرب طريقة أخرى في الأحكام أخذوها من خواص الكواكب، لا من طبائعها، ورتبوها على الثوابت، لا على السيارات.

ويقال إن عاذيمون وهرمس هما شيث، وإدريس عليهما السلام، ونقلت الفلاسفة عن عاذيمون أنه قال: المبادىء الأول خمسة: الباري تعالى، والعقل، والنفس، والمكان، والخلاء، وبعدها وجود المركبات. ولم ينقل هذا عن هرمس.

قال هرمس: أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه، المحمود بسنخه، المرضي في عادته، المرجو في عاقبته: تعظيم الله عز وجل، وشكره على معرفته، وبعد ذلك فللناموس عليه حق الطاعة له، والاعتراف بمنزلته، وللسلطان عليه حق المناصحة والانقياد، ولنفسه عليه حق الاجتهاد، والدأب في فتح باب السعادة، ولخلصائه عليه حق التحلي لهم بالود، والتسارع إليهم بالبذل، فإذا أحكم هذه الأسس لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة، وحسن المعاشرة، وسهولة الخلق.

انظروا معاشر الصابئة كيف عظم أمر الرسالة، حتى قرن طاعة الرسول الذي عبر عنه بالناموس بمعرفة الله تعالى. ولم يذكر ههنا تعظيم الروحانيات، ولا تعرض لها وإن كانت هي من الواجبات.

وسئل: بماذا يحسن رأي الناس في الإنسان؟ قال: بأن يكون لقاؤه لهم لقاء جميلاً، ومعاملته إياهم معاملة حسنة.

وقال: مودة الإخوان أن لا تكون لرجاء منفعة، أو لدفع مضرة، ولكن لصلاح فيه، وطباع له.

وقال: أفضل ما في الإنسان من الخير العقل. وأجدر الأشياء أن لا يندم عليه صاحبه العمل الصالح. وأفضل ما يحتاج إليه في تدبير الأمور الاجتهاد، وأظلم الظلمات الجهل وأوثق الإسار الحرص.

وقال: من أفضل البر ثلاثة: الصدق في الغضب، والجود في العسرة، والعفو عند المقدرة.

وقال: من لم يعرف عيب نفسه، فلا قدر لنفسه عنده.

وقال: الفصل بين العاقل والجاهل، أن العاقل منطقه له، والجاهل منطقه عليه.

وقال: لا ينبغي للعاقل أن يستخف بثلاثة أقوام: السلطان، والعلماء، والإخوان، فإن من استخّف بالسلطان أفسد عليه عيشه، ومن استخف بالعلماء أفسد عليه دينه، ومن استخف بالإخوان أفسد عليه مروءته.

وقال: الاستخفاف بالموت أحد فضائل النفس.

وقال: المرء حقيق له أن يطلب الحكمة ويثبتها في نفسه أولاً، بأن لا يجزع من المصائب التي تعم الأخيار، ولا يأخذه الكبر فيما يبلغه من الشرف، ولا يعير أحداً بما هو فيه، ولا يغيره الغنى والسلطان، وأن يعدل بين نيته وقوله حتى لا يتفاوت، وتكون سنته ما لا عيب فيه، ودينه ما لا يختلف فيه، وحجته ما لا ينتقض.

وقال: أنفع الأمور للناس القناعة والرضى. وأضرها الشره والسخط. وإنما يكون كل السرور بالقناعة والرضى، وكل الحزن بالشره والسخط.

ويحكى عنه فيما كتبه: أن أصل الضلال والهلكة، لأهله، أن يعد ما في العالم من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه. ولا يعد ما فيه من الشر والفساد من عمل الشيطان ومكايده. ومن افترى على أخيه فرية لم يخلص من تبعتها حتى يجازى بها. فكيف يخلص من أعظم الفرية على الله عز وجل أن يجعله سبباً للشرور وهو معدن الخير؟

وقال: الخير والشر واصلان إلى أهلهما لا محالة. فطوبى لمن جرى وصول الخير إليه وعلى يديه، والويل لمن جرى وصول الشر إليه وعلى يديه.

وقال: الإخاء الدائم الذي لا يقطعه شيء إثنان: أحدهما: محبة المرء نفسه في أمر معاده، وتهذيبه إياها في العلم الصحيح والعمل الصالح. والآخر: مودته لأخيه في دين الحق، فإن ذلك مصاحب أخاه في الدنيا بجسده، وفي الآخرة بروحه.

وقال: الغضب سلطان الفظاظة[1]، والحرص سلطان الفاقة، وهما منشآ كل سيئة، ومفسدا كل جسد، ومهلكا كل روح.

وقال: كل شيء يطاق تغييره إلا الطباع، وكل شيء يقدر على إصلاحه غير الخلق السوء، وكل شيء يستطاع دفعه إلا القضاء.

وقال: الجهل والحمق للنفس بمنزلة الجوع والعطش للبدن، لأن هذين خلاء النفس، وهذين خلاء البدن.

وقال: أحمد الأشياء عند أهل السماء والأرض: لسان صادق ناطق بالعدل والحكمة والحق في الجماعة.

وقال: أدحض الناس حجة من شهد على نفسه بدحوض[2] حجته.

وقال: من كان دينه السلامة والرحمة والكف عن الأذى فدينه دين الله عز وجل وخصمه شاهد له بفلج[3] حجته، ومن كان دينه الإهلاك والفظاظة والأذى، فدينه دين الشيطان، وهو يدحض حجته شاهد على نفسه.

وقال: الملوك تحتمل الأشياء كلها إلا ثلاثة: قدح في الملك، وإفشاء للسر، وتعرض للحرمة.

---

(١) الفظاظة: الخشونة والغلظة.

(٢) الدحوض، من دحضت حجته دحوضاً: أي بطلت، ومنه قوله تعالى في سورة الشورى: الآية ٤٢: ﴿والذين يحاجّون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم﴾.

(٣) الفلج: الفوز، وأفلجه على خصمه غلبه وفضله، وأفلج الله حجته أظهرها وقوّمها. (لسان العرب مادة فلج).

وقال: لا تكن أيها الإنسان كالصبي إذا جاع ضغا[1]، ولا كالعبد إذا شبع طغى ولا كالجاهل إذا ملك بغى[2].

وقال: لا تشيرن على عدو ولا صديق إلا بالنصيحة. فأما الصديق فتقضي بذلك من واجبه، وأما العدو فإنه إذا عرف نصيحتك إياه هابك وحسدك. وإن صح عقله استحى منك وراجعك.

وقال: يدل على غريزة الجود السماحة عند العسرة، وعلى غريزة الورع الصدق عند الشره، وعلى غريزة الحلم العفو عند الغضب.

وقال: من سره مودة الناس له، ومعونتهم إياه، وحسن القول منهم فيه حقيق بأن يكون على مثل ذلك لهم.

وقال: لا يستطيع أحد أن يحوز الخير والحكمة، ولا أن يخلص نفسه من المعايب إلا أن يكون له ثلاثة أشياء: وزير، وولي، وصديق. فوزيره عقله، ووليه عفته، وصديقه عمله الصالح.

وقال: كل إنسان موكل بإصلاح قدر باع[3] من الأرض، فإنه إذا أصلح قدر ذلك الباع صلحت له أموره كلها، وإذا أضاعه أضاع الجميع، وقدر ذلك نفسه.

وقال: لا يمدح بكمال العقل من لا تكمل عفته، ولا بكمال العلم من لا يكمل عقله.

---

(١) ضغا: صوّت وصاح، وفي حديث حذيفة في قصة قوم لوط: فألوى بها حتى سمع أهل السماء ضغاء كلابهم، وفي رواية: حتى سمعت الملائكة ضواغي كلابهم، أي صياحها. (اللسان مادة ضغا).

(٢) البغي: الظلم والفساد والتعدي، وبغى الرجل علينا إذا عدل عن الحق واستطال، وفلان يبغي على الناس أي يظلمهم ويطلب أذاهم ويأتي معهم الجور.

(٣) الباع: مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما. وفي الحديث: إذا تقرّب العبد مني بوعاً أتيته هرولة؛ والبوع والباع سواء، وهو قدر مدّ اليدين وما بينهما من البدن، وهو ههنا مثلٌ لقرب ألطاف الله من العبد إذا تقرّب إليه بالإخلاص والطاعة. (لسان العرب مادة بوع).

وقال: من أفضل أعمال العلماء ثلاثة أشياء: أن يبدلوا العدو صديقاً، والجاهل عالماً، والفاجر براً.

وقال: الصالح من خيره خير لكل أحد، ومن يعدّ خير كل أحد لنفسه خيراً.

وقال: ليس بحكيم ما لم يُعَاد الجهل. ولا بنور ما لم يمحق الظلمة. ولا بطيب ما لم يدفع النتن، ولا بصدق ما لم يدحض الكذب، ولا بصالح ما لم يخالف الطالح.

الفصل الثالث

أصحاب الهياكل والأشخاص

وهؤلاء من فرق الصابئة. وقد أدرجنا مقالتهم في المناظرات جملة. ونذكرها ههنا تفصيلاً.

١ ـ أصحاب الهياكل

إعلم أن أصحاب الروحانيات لما عرفوا أن لا بد للإنسان من متوسط، ولا بد للمتوسط من أن يرى فَيُتَوَجّهُ إليه، ويتقرب به، ويستفاد منه؛ فزعوا[1] إلى الهياكل التي هي السيارات السبع، فتعرفوا أولاً: بيوتها ومنازلها.

وثانياً: مطالعها ومغاربها.

وثالثاً: اتصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتبة على طبائعها.

ورابعاً: تقسيم الأيام والليالي والساعات عليها.

وخامساً: تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها.

فعملوا الخواتيم، وتعلموا العزائم والدعوات، وعينوا ليوم زحل مثلاً يوم

(١) فزعوا إلى الهياكل: لجأوا إليها؛ وفي حديث الكسوف: فافزعوا إلى الصلاة، أي استعينوا بها على دفع الأمر الحادث.

السبب، وراعوا فيه ساعته الاولى، ويحتموا بحاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعته، ولبسوا اللباس الخاص به، وتبخروا ببخوره الخاص، ودعوا بدعواته الخاصة به، وسألوا حاجتهم منه: الحاجة التي تستدعي من زحل، من أفعاله وآثاره الخاصة به، فكان يقضي حاجتهم ويحصل في الأكثر مرامهم، وكذلك رفع الحاجة التي تختص بالمشتري في يومه وساعته، وجميع الإضافات التي ذكرنا إليه، وكذلك سائر الحاجات إلى الكواكب، وكانوا يسمونها أرباباً آلهة، والله تعالى هو رب الأرباب، وإله الآلهة. ومنهم من جعل الشمس إله الآلهة، ورب الأرباب.

وكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى، لاعتقادهم بأن الهياكل أبدان الروحانيات، ونسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا، فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات، وهي تتصرف في أبدانها تدبيراً، وتصريفاً، وتحريكاً كما نتصرف في أبداننا، ولا شك أن من تقرب إلى شخص فقد تقرب إلى روحه.

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منهم العجب، وهذه الطلسمات(١) المذكورة في الكتب والسحر، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم والخواتيم، والصور(٢) كلها من علومهم.

---

(١) الطلسمات: علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية لأجل التمكن من إظهار ما يخالف العادة أو المنع مما يوافقها. وهو قريب المأخذ بالنسبة إلى السحر لكون مبادئه وأسبابه معلومة، وأما منفعته فظاهرة، لكن طرق تحصيله شديدة العناء.

(٢) السحر: هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية، وهو علم خفي سببه، صعب استنباطه لأكثر العقول، وحقيقته كل ما انقادت النفوس إليه بخدعة فتميل إلى إصغاء الأقوال والأفعال الصادرة عن الساحر، فعلى هذا التقدير هو علم يبحث عن معرفة الأحوال الفلكية وأوضاع الكواكب وعن ارتباط كل منها مع الأمور الأرضية.

أما الكهانة فهي علم مناسبة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة أي الجن والشياطين والاستعلام بهم عن أحوال الجزئية الحادثة في عالم الكون والفساد المخصوصة بالمستقبل. وقد كان في العرب كهنة كشقّ وسطيح وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن ورئيّاً يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من =

٢ ـ أصحاب الأشخاص

وأما أصحاب الأشخاص فقالوا: إذا كان لا بد من متوسط يتوسل به، وشفيع يتشفع إليه؛ والروحانيات وإن كانت هي الوسائل، لكنا إذا لم نرها بالأبصار، ولم نخاطبها بالألسن، لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها. ولكن الهياكل قد ترى في وقت، ولا ترى في وقت، لأن لها طلوعاً وأفولاً، وظهوراً بالليل، وخفاء بالنهار، فلم يصف لنا التقرب بها والتوجه إليها. فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا، نعكف عليها، ونتوسل بها إلى الهياكل، فنتقرب بها إلى الروحانيات، ونتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى، فنعبدهم ﴿لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[1].

= يسأله أو فعله أو حاله. وفي الحديث: من أتى كاهناً أو عرّافاً فقد كفر بما أنزل على محمد. (انظر لسان العرب مادة كهن ففيه معلومات تفي بالغرض المطلوب).

وأما التنجيم فهو علم يعرف به الاستدلال على حوادث عالم الكون والفساد وبالتشكيلات الفلكية وهي أوضاع الأفلاك والكواكب، وهو عند الاطلاق ينقسم إلى ثلاثة أقسام: حسابيات وطبيعيات ووهميات، أما الحسابيات فيقينية، وأما الطبيعيات فليست بمردودة شرعاً، وأما الوهميات فلا استناد لها إلى أصل شرعي كما قال عليه الصلاة والسلام: «من آمن بالنجوم فقد كفر». (مفتاح السعادة ١ : ٢٨٦ وكشف الظنون ٢ : ١٩٣١).

أما التعزيم فمأخوذ من العزم وتصميم الرأي والانطواء على الأمر والنية فيه، وفي الاصطلاح: الإيجاب والتشديد والتغليط على الجن والشياطين ما يبدو للحائم حوله المتعرض لهم به، وكلما تلفظ بقوله عزمت عليكم فقد أوجب عليهم الطاعة والإذعان والتسخير وذلك من الممكن الجائز عقلاً وشرعاً، ومن أنكرهما لم يعبأ به لأنه يفضي إلى إنكار قدرة الله سبحانه وتعالى لأن التسخير والتذليل إليه وانقيادهم للأنس من بديع صنعه، وسئل آصف بن برخيا: هل يطيع الجن والشياطين الإنس بعد سليمان؟ فقال: يطيعونهم ما دام العالم باقياً.

أما الخواتيم، وهو علم الخواص أيضاً: وهو علم باحث عن الخواص المترتبة على قراءة أسماء الله تعالى وكتبه المنزلة وعلى قراءة الأدعية.

وأما علم الصور فبواسطته ضبطوا من الكواكب الثوابت ألفاً واثنين وعشرين كوكباً وعرفوا مواضعها في الطول والعرض وجعلوا كل جملة منها متساوية المقدار تقريباً ورتبوها في ست مراتب أولاها أعظمها وعلى هذا القياس. (مفتاح السعادة ١ : ٣١٩).

(١) سورة الزمر: الآية ٣.

فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابلة هيكل وراعوا في ذلك جوهر الهيكل، أعني الجوهر الخاص به من الحديد وغيره. وصوّروه بصورته على الهيئة التي تصدر أفعاله عنه، وراعوا في ذلك الزمان والوقت والساعة والدرجة والدقيقة، وجميع الإضافات النجومية من اتصال محمود يؤثر في نجاح المطالب التي تُستدعى منه فتقربوا إليه في يومه وساعته، وتبخروا بالبخور الخاص به، وتختموا بخاتمه. ولبسوا لباسه، وتضرعوا بدعائه، وعزموا بعزائمه، وسألوا حاجتهم منه. فيقولون: إنه كان يقضي حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات كلها. وذلك هو الذي أخبر التنزيل عنهم أنهم عبدة الكواكب والأوثان.

فأصحاب الهياكل هم عبدة الكواكب[1]، إذ قالوا بإلهيتها كما شرحنا. وأصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان[2]، إذ سموها آلهة في مقابلة الآلهة السماوية، وقالوا ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾[3].

---

(١) وهؤلاء اشتغلوا بعبادة الكواكب وتعظيمها، ثم أنهم لما رأوا هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنماً من الجوهر المنسوب إليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس، وهي الياقوت والألماس، واتخذوا صنم القمر من الفضة، وعلى هذا القياس سائر الكواكب، ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادتها هو عبادة تلك الكواكب.

(٢) والذين اتخذوا الأوثان آلهة، كان مبدأ أمرهم متى مات منهم رجل كبير يعتقد أنه مجاب الدعوة مقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنماً على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الإنسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى.

ويحكى أن إسماعيل بن إبراهيم لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضاً، فتفسحوا في البلاد والتماس المعاش.

وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم، تعظيماً للحرم وصبابة بمكة. فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة تيمناً منهم بها وصبابة بالحرم وحباً له. وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة، ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره. فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. (كتاب الأصنام ص ٦).

(٣) سورة يونس: الآية ١٨.

٣ ـ مناظرات إبراهيم الخليل للفريقين

وقد ناظر الخليل عليه السلام هؤلاء الفريقين.

فابتدأ بكسر مذاهب أصحاب الأشخاص. وذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾(١) وتلك الحجة أن كسرهم قولاً بقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(٢).

ولما كان أبوه آزر(٣) هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام، ورعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية، ولهذا كانوا يشترون منه الأصنام لا من غيره، كان أكثر الحجج معه، وأقوى الإلزامات عليه؛ إذ قال عليه السلام لأبيه آزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾(٤). وقال: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾(٥) لأنك جهدت كل الجهد، واستعملت كل العلم حتى عملت أصناماً في مقابلة الأجرام السماوية، فما بلغت قوتك العلمية والعملية إلى أن تحدث فيها سمعاً وبصراً، وأن تغني عنك، وتضر وتنفع. فأنت بفطرتك وخلقتك أشرف درجة منها، لأنك خلقت سميعاً بصيراً، نافعاً، ضاراً. والآثار السماوية فيك أظهر منها في هذا المتخذ تكلفاً والمعمول تصنعاً. فيا لها من حيرة! إذ صار المصنوع بيديك معبوداً لك، والصانع أشرف من المصنوع! ﴿يَا أَبَتِ لاَ تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمنِ عَصِيّاً * يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمنِ﴾(٦).

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٨٣.

(٢) سورة الصافات: الآيتان ٩٥ و٩٦.

(٣) آزر: هو أبو إبراهيم ويدل عليه ظاهر الآية ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة﴾ ومنهم من قال اسمه ثارخ. قال الزجاج لا خلاف بين النسابين على أن اسمه تارخ، من الملاحدة من جعل هذا طعناً في القرآن الكريم.

(٤) سورة الأنعام: الآية ٧٤.

(٥) سورةمريم: الآية ٤٢.

(٦) سورة مريم: الآيتان ٤٤ و٤٥.

ثم دعاه إلى الحنيفية الحقة. قال: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِياً﴾[1]. ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾[2] فلم تقبل حجته القولية. فعدل عليه السلام عن القول إلى الكسر للأصنام بالفعل ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَهُمْ﴾[3] ﴿فَقَالُوا مَنْ فَعَلَ هٰذَا بِآلِهَتِنَا[4] * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ[5] * فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ[6] * ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُؤوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هٰؤُلاَءِ يَنْطِقُونَ﴾[7] فأفحمهم بالفعل حيث أحال الفعل على كبيرهم كما أفحمهم حيث أحال الفعل منهم. وكل ذلك على طريق الإلزام عليهم، وإلا فما كان الخليل كاذباً قط.

ثم عدل إلى كسر مذاهب أصحاب الهياكل، وكما أراه الله تعالى الحجة على قومه قال: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[8] . فأطلعه على ملكوت الكونين والعالمين: تشريفاً له على الروحانيات وهياكلها، وترجيحاً لمذهب الحنفاء على مذهب الصابئة، وتقريراً أن الكمال في الرجال. فأقبل على إبطال مذهب أصحاب الهياكل ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هٰذَا رَبِّي﴾[9] على ميزان إلزامه على أصحاب الأصنام ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا﴾[10] وإلا فما كان الخليل عليه السلام كاذباً في هذا القول، ولا مشركاً في تلك الإشارة.

---

(١) سورة مريم: الآية ٤٣.
(٢) سورة مريم: الآية ٤٦.
(٣) سورة الأنبياء: الآية ٥٨.
(٤) سورة الأنبياء: الآية ٥٩.
(٥) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.
(٦) سورة الأنبياء: الآية ٦٤.
(٧) سورة الأنبياء: الآية ٦٥.
(٨) سورة الأنعام: الآية ٧٥.
(٩) سورة الأنعام: الآية ٧٦.
(١٠) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.

ثم استدل بالأفـول: الزوال، والتغيـر والانتقال؛ على أنـه لا يصلـح أن يكون رباً إلهاً. فإن الإله القديم لا يتغير، وإذا تغير احتاج إلى مغير، هذا لو اعتقدتموه رباً قديماً، وإلهاً أزلياً. ولو اعتقدتمـوه واسطة، وقبلة، وشفيعـاً، ووسيلة. فإن الأفـول، الزوال، يخرجه أيضاً عن حـدِّ الكمال. وعن هـذا ما استـدل عليهم بالـطلوع، وإن كان الطلوع أقرب إلى الحدوث من الأفول. فإنهم إنما انتقلوا إلى عمل الأشخـاص لمـا عراهم من التحيـر بالأفـول. فأتـاهم الخليل عليـه السـلام من حيث تحيـرهم، فاستدل عليهم بما اعترفوا بصحته، وذلك أبلـغ في الاحتجاج.

ثم لما ﴿رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هـٰذَا رَبِّـي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْـدِنِي رَبِّـي لَأَكُـونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّـالِّينَ﴾[١] فيا عجبـاً ممن لا يعـرف ربـاً. كيف يقـول: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّـي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَـوْمِ الضَّالِّـينَ﴾ رؤيـة الهدايـة من الرب تعـالى غايـة التـوحيد، ونهـاية المعـرفة. والـواصل إلى الغـاية والنهـاية، كيف يكـون في مدارج البداية؟!.

دع هذا كله خلف قاف[٢]، وارجـع بنا إلى ما هـو شاف كـاف. فإن المـوافقة في العبارة على طريق الإلزام على الخصم من أبلـغ الحجج، وأوضـح المناهـج، وعن هـذا قال ﴿فَلَمَّـا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَـةً قَالَ هـٰذَا رَبِّـي * هـٰذَا أَكْبَـرُ﴾[٣] لاعتقاد القـوم أن الشمس ملك الفلك، وهـو رب الأربـاب، الـذي يقتبسـون منـه الأنـوار، ويقبلون منه الآثار ﴿فَلَمَّـا أَفَلَتْ قَالَ يَـا قَوْمِ إِنِّي بَـرِيءٌ مِمَّا تُشْـرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰـوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٤].

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٧.

(٢) قاف مذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿ق والقرآن المجيـد﴾ وقد ذهب المفسـرون إلى أنه الجبـل المحيط بـالأرض. قالـوا: وهومن زبـرجدة خضـراء وإن خضرة السـماء من خضـرتـه. (انـظر معجم البلدان ٧: ١٥).

(٣) سورة الأنعام: الآية ٧٨.

(٤) سورة الأنعام: الآيتان ٧٨ و٧٩.

قرر مذهب الحنفاء، وأبطل مذاهب الصابئة، وبيَّن أن الفطرة هي الحنيفية، وأن الطهارة فيها، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها، وأن النجاة وَالخلاص متعلقة بها، وأن الشرائع والأحكام مشارع ومناهج إليها. وأن الأنبياء والرسل مبعوثون لتقريرها وتقديرها، وَأن الفاتحة والخاتمة، والمبدأ والكمال منوطة بتحصيلها وتحريرها ﴿ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[1] والصراط المستقيم، والمنهج الواضح، وَالمسلك اللائح. قال الله تعالى لنبيه المصطفى ﷺ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا * لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ * ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2].

الفصل الرابع

الحِرْنَانِيَّة[3] ومقالاتهم

وهم جماعة من الصابئة، قالوا: إن الصانع المعبود وَاحد وكثير. أما واحد ففي الذات، وَالأول، والأصل، والأزل. وَأما كثير فلأنه يتكسر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة، العالمة، الفاضلة. فإنه يظهر بها، ويتشخص بأشخاصها. ولا تبطل وحدته في ذاته.

وقالوا: هو أبدع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب، وجعلها

---

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٢) سورة الروم: الآيات ٣٠ و٣١ و٣٢.

(٣) وهم جماعة من صابئة الكلدانيين أجمعوا على أن للعالم علة لم يزل واحداً لا يتكثر، لا يلحقه صفة شيء من المعلومات، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته وأوضح لهم السبيل وبعث رسلاً للدلالة وتثبيتاً للحجة أمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه، ووعدوا من أطاع نعيماً لا يزول، وأوعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً بقدر استحقاقه. ومن مشهوريهم عاذيمون وهرمس، وذكر بعضهم سولون. وافترضوا من الصلاة ثلاثاً كل يوم، ولا صلاة إلا على طهور، وصيامهم ثلاثون يوماً، ولهم قربان يتقربون به.

مدبرات هـذا العالم، وهم الآبـاء. والعناصـر أمهات. والمـركبات مـواليد. والآبـاء أحياء ناطقون، يؤدون الآثار إلى العناصر. فتقبلها العناصر في أرحامها، فيحصل من ذلـك المواليـد. ثم من المواليـد قد يتفق شخص مـركب من صفوهـا دون كدرهـا. ويحصل له مزاج كامل الاستعداد، فيتشخص الإله به في العالم.

ثم إن طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونـة عَلَى رأس كل ستـة وثلاثين ألف سنـة وأربعمائـة وَخمس وعشرين سنـة: زوجين من كـل نـوع من أجناس الحيوانات ذكراً وأنثى؛ من الإنسان وغيره. فيبقى ذلك النوع تلك المـدة ثم إذا انقضى الدور بتمامـه انقطعت الأنـواع: نسلها، وَتـوالدهـا، فيبتدىء دور آخـر، ويحدث قرن آخـر من الإنسان، والحيـوان، والنبات، وكـذلك أبـد الدهـر. قالـوا: وَهذه هي القيامة الموعودة على لسان الأنبياء عليهم السلام، وإلا فلا دار سوى هـذه الـدار ﴿وَمَا يُهْلِكُنَـا إِلَّا الدَّهْـرُ﴾[1] ولا يتصـور إحيـاء المـوتى وبعث من في القبـور ﴿أَيَعِـدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابـاً وَعِظَامـاً أَنَّكُمْ مُخْرَجُـونَ؟ هَيْهَـاتَ هَيْهَـاتَ لِمَـا تُوعَدُونَ﴾[2].

وهم الذين أخبر التنزيل عنهم بهذه المقالة.

١ ــ القول بالتناسخ والحلول

وإنما نشأ أصل التناسـخ والحلول من هؤلاء القوم.

فإن التناسـخ هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له. وَيحدث في كل دور مثـل ما حـدث في الأول. والثواب والعقـاب في هذه الـدار؛ لا في دار أخـرى لا عمل فيها.

والأعمـال التي نحن فيها إنمـا هي أجزيـة على أعمال سلفت منـا في الأدوار الماضية. فالراحة وَالسرور، والفرح والدعة التي نجدها هي مرتبـة على أعمال البـر

(١) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٢) سورة المؤمنون: الآيتان ٣٥ و٣٦.

التي سلفت منا في الأدوار الماضية. والغم وَالحزن، والضنك[1] والكلفة التي نجدها هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا.

وكذا كان في الأول، وكذا يكون في الآخر. والانصرام من كل وجه غير متصور من الحكيم.

وَأما الحلول فهو التشخص الذي ذكرناه، وربما يكون ذلك بحلول ذاته، وربما يكون بحلول جزء من ذاته؛ على قدر استعداد مزاج الشخص.

وربما قالوا إنما تشخص بالهياكل السماوية كلها، وهو واحد، وإنما يظهر فعله في واحد واحد بقدر آثاره فيه، وتشخصه به.

فكأن الهياكل السبعة أعضاؤها السبعة. وكأن أعضاءنا السبعة هياكله السبعة فيها يظهر فينطق بلساننا، ويبصر بأعيننا، ويسمع بآذاننا، ويقبض ويبسط بأيدينا، ويجيء ويذهب بأرجلنا، ويفعل بجوارحنا.

٢ ـ مزاعم الحرنانية

وزعموا أن الله تعالى أجلّ من أن يخلق الشرور والقبائح والأقذار والخنافس والحيات والعقارب. بل هي كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة، واجتماعات العناصر صفوة وكدورة. فما كان من سعد وخير وصفو، فهو المقصود من الفطرة، فينسب إلى الباري تعالى. وما كان من نحوسة، وشر، وكدر، فهو الواقع ضرورة فلا ينسب إليه، بل هي إما اتفاقيات وضروريات. وإما مستندة إلى أصل الشرور والاتصال المذموم.

والحرنانية ينسبون مقالتهم إلى عاذيمون، وهرمس، وأعيانا، وأواذي[2]، أربعة أنبياء.

---

(١) الضنك: الضيق من كل شيء. وفي التنزيل العزيز: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً﴾ أي غير حلال، قال أبو إسحاق: الضنك أصله في اللغة الضيق والشدة، ومعناه أن هذه المعيشة الضنك في نار جهنم قال: وأكثر ما جاء في التفسير أنه عذاب القبر. (لسان العرب مادة ضنك).

(٢) أواذي: وفي نسخة «أواري»، وفي القفطي «أورين»، وفي الفهرست «أراني».

ومنهم من ينتسب إلى سولون[1] جد أفلاطون لأمه. ويزعم أنه كان نبياً. وزعموا أن أواذي حرم عليهم البصل والكراث والباقلا.

* * *

والصابئون كلهم يصلون ثلاث صلوات، ويغتسلون من الجنابة، ومن مس الميت. وحرّموا أكل الجزور، والخنزير[2]، والكلب. ومن الطير كل ما له مخلب، والحمام.

ونهوا عن السكر في الشراب، وعن الاختتان. وأمروا بالتزويج بولي وشهود. ولا يجوّزون الطلاق[3] إلا بحكم حاكم، ولا يجمعون بين امرأتين.

* * *

وأما الهياكل التي بناها الصابئة على أسماء الجواهر العقلية الروحانية وأشكال الكواكب السماوية فمنها:

هيكل العلة الأولى، وَدونها هيكل العقل، وهيكل السياسة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس، مدوَّرات الشكل.

وهيكل زحل مسدس، وهيكل المشتري مثلث، وهيكل المريخ مربع مستطيل، وهيكل الشمس مربع، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع، وهيكل عطارد مثلث في جوفه مربع مستطيل. وهيكل القمر مثمن.

---

(١) سولون: هو جد أفلاطون لأمه، ومن مشترعي أثينا وأحد حكماء اليونان السبعة. خفّف وطأة الضرائب على الفقراء، وسن لبلاده قوانين تحررية، متوفى نحو ٥٥٠ ق. م.

(٢) كان لهم في كل سنة يوم يضحون فيه بالخنازير ويقربونها لآلهتهم وكانوا يأكلون في ذلك اليوم كل ما وقع في أيديهم من لحوم الخنازير. (الفهرست ص ٤٥٤).

(٣) وفي المصدر السابق: لا طلاق إلا بحجة بينة عن فاحشة ظاهرة، ولا يراجع المطلقة ولا يجمع بين امرأتين ولا يطأهن إلا لطلب الولد.

الباب الثاني

الـــفـــلاســـفـــة

الفلسفة[1] باليونانية: محبة الحكمة. والفيلسوف هو: فيلاوسوفا. وفيلا هو المحب، وسوفا: الحكمة، أي هو محب الحكمة.

والحكمة قولية وَفعلية.

أما الحكمة القولية، وهي العقلية أيضاً، فهي كل ما يعقله العاقل بالحد، وَما يجري مجراه مثل الرسم، والبرهان وما يجري مجراه مثل الاستقراء، فيعبر عنه بهما.

---

(١) كلمة فلسفة مكونة من مقطعين «فيلوس» ومعناها في اليونانية محب «وسوفيا» ومعناها الحكمة، فمعنى فيلسوف محب الحكمة، ومعنى فيلسوفي حب الحكمة وقد عربها العرب بفلسفة وفيلسوف.

والفلسفة وليدة نظرة العقل البشري إلى الوجود في أصله وجوهره ومصيره، وتطلع العقل إلى إدراك المبادىء الأولى فيه.

بدأت الفلسفة فطرية ساذجة تستند إلى الحس والظاهر القريب ثم راحت تحكّم العقل والمنطق لتصبح محاولاتٍ متجددة باستمرار.

قال إخوان الصفاء: «الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم».

هكذا يتجلى لنا أن الفلسفة علم بأصول نتعرف به إلى الوجود ونستخلص من معرفتنا خطة نسير عليها نحو الهدف الأعلى. أما العلم فهو معرفة الكائن بما هو كائن والوصول إلى المبادىء الأولى والغايات الأخيرة، وأما الهدف الأعلى فهو السعادة الناتجة عن الكمال.

وللفلسفة غايتان أساسيتان لا يستطيع العلم تحقيقهما: غاية نظرية، تهدف إلى معرفة ما في الكون وتفسيره، وغاية عملية تهدف إلى معرفة الخير وتحديد السلوك الإنساني وفقاً لمقتضياته.

وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية.

فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال، فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل، والأول محمول، وذلك محال.

فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته، وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب، وكذلك في أفعالنا.

ثم إن الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافاً لا يحصى كثرة. والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل[1]، وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات، والإلهيات. وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم. ثم زادوا فيها الرياضيات.

وقالوا: العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علم ما، وعلم كيف، وعلم كم. فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي. والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي. والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة، أو كانت مخالطة بعد؛ فأحدث بعدهم أرسطوطاليس[2] الحكيم علم المنطق وسماه تعليمات، وإنما هو جرده من

---

(١) مرت الفلسفة اليونانية بأربع مراحل:

ـ المرحلة الأولى: من طاليس إلى سقراط وهي مرحلة العمل الكوسمولوجي الذي اهتم فيه الحكماء لنشأة العالم وتكوينه وعناصره.

ـ المرحلة الثانية: سقراط أفلاطون، أرسطو وهي مرحلة العمل الطبيعي السيكولوجي الذي لا يخلو من نظرات ما ورائية.

ـ المرحلة الثالثة: من وفاة أرسطو إلى نشأة الأفلاطونية الحديثة وهي مرحلة العمل الخلقي الأدبي.

ـ المرحلة الرابعة: الأفلاطونية الحديثة، وهي مرحلة العمل الديني الصوفي.

(٢) أرسطوطاليس: هو أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها. يمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. من هنا لقب بـ «المعلم الأول» و «صاحب المنطق».

كلام القدماء. وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط. وربما عدها آلة العلوم، لا من جملة العلوم، فقال:

الموضوع في العلم الإلهي: هو الوجود المطلق. ومسائله: البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود.

والموضوع في العلم الطبيعي: هو الجسم. ومسائله: البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم.

والموضوع في العلم الرياضي، هو الأبعاد والمقادير. وبالجملة: الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة. ومسائله: البحث عن أحوال الكمية من حيث هي كمية.

والموضوع في العلم المنطقي: هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم. ومسائله: البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك.

قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة. فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط. فانقسمت الحكمة إلى قسمين: عملي، وعلمي.

ثم منهم من قدم العملي على العلمي. ومنهم من أخر كما سيأتي. فالقسم العملي هو عمل الخير، والقسم العلمي هو علم الحق. قالوا: وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل، والرأي الراجح؛ غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم

= ومؤلفات أرسطو عديدة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها، وقد ذكر لنا بطليموس الغريب ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة. وهذه المؤلفات تقسم إلى قمسين: كتب منشورة يقصد بها إلى عامة الجمهور، وكتب مستورة ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين، وفيها الغرض الشامل لمذهبه. وقد ضاع قسم كبير منها وهو في معظمه ينتسب إلى النوع الأول. وقد توفي أرسطوطاليس سنة ٣٢٢ق. م. (انظر موسوعة الفلسفة ١ : ٩٩).

العملي، ولطرف ما من القسم العلمي. والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي، ولطرف ما من القسم العملي. فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون، فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح العباد؛ وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب، وتشكيل وتخييل.

فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة؛ فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم، وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم[1].

* * *

فمن الفلاسفة:

حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلاً.

ومنهم: حكماء العرب وهم شرذمة قليلون، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات.

ومنهم حكماء الروم، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم المشاءون[2] ....

---

(١) بذلك يكشف الشهرستاني الصلة بين الدين والفلسفة، وما من تشابه بين غاية الدين وغاية الفلسفة، فكلاهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، وقد أشار الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» إلى تقارب موضوعات الفلسفة لموضوعات الدين. وإنها تكاد تكون واحدة فقال: «الملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادىء القصوى للموجودات، فإنها يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر، وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات. والفلسفة تتقدم بالزمان الملة».

(٢) المشاءون: هم أتباع أرسطو طاليس لما عاد إلى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ق. م. واستقر بها وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم «اللوقيون». وكان من عادته أن يلقي الدروس على تلامذته وهو يتمشى وهم يسيرون حوله فلقب هو وأتباعه «بالمشائين» وراحت هذه المدرسة تنافس أكاديمية أفلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينو قراط وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثنتي عشرة سنة، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية. (انظر موسوعة الفلسفة ١: ٩٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٣).

وأصحاب الرواق[1]، وأصحاب أرسطوطاليس، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلاّ فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة، إذ حِكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات، إما من الملة القديمة، وإما من سائر الملل.

غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة.

* * *

فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم، واليونانيين على الترتيب الذي نقل في كتبهم، نعقب ذلك بذكر سائر الحكماء إن شاء الله تعالىٰ.

فإن الأصل في الفلسفة والمبدإ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال لهم.

الفصل الأول

الحكمــاء السبعــة

الذين هم أساطين الحكمة من الملطية[2] وساميا[3]، وأثينة، وهي بلادهم.

---

(١) الرواق: نسبة إلى الرواقية الواضحة التأثر بالنزعات الشرقية، خصوصاً إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة.

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية ويمثلها مؤسس مذهب الرواقية زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس، وأخيراً كريسيفوس. ودور الرواقية الرومانية ويمثلها شخصيات رومانية ثلاث هي: أبكتاتوس ثم سينكاثم ماركس أورليوس. (موسوعة الفلسفة ١:٥٢٨).

(٢) الملطية: وهي بلدة من بلاد الروم تتاخم الشام وهي من بناء الإسكندر، وقد فتحها الدمستق وهدم سورها وقصورها. (معجم البلدان ٥:١٩٢ و١٩٣).

(٣) ساميا: هي جزيرة ساموس أو سيسام موقعها إلى الغرب من آسيا الصغرى، وهي من أجمل مدن البلاد اليونانية وكانت أولاً ملوكية ثم صارت جمهورية إلى أن استولى عليها بوليكرانس سنة ٥٣٥ق. م. (دائرة المعارف للبستاني ٩:٤١١).

وأمــا أسمـاؤهم فهي: تــاليس الملطي، وأنكسـاغــورس، وأنكسيمــانس؛ وأنباذ قليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون.

وتبعهم جماعـة من الحكمـاء مثـل فلوطـرخيس، وبقـراط، وديمقـريـطيس، والشعراء[1]، والنساك.

وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكـر وحدانيـة الباري تعـالى، وإحاطته علماً بالكـائنات، كيف هي؟ وفي الإبـداع، وتكوين العـالم. وأن المبادىء الأول: ما هي؟ وكم هي؟ وأن المعاد: ما هو؟ ومتى هـو؟ وربما تكلمـوا في الباري تعـالى بنوع حركة وسكون.

وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم، وذكـر مقالاتهم رأسـاً، إلا نكتة شاذة نادرة، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم، وأشاروا إليها تزييفاً.

ونحن تتبعنـاها وتعقبنـاها نقـداً. وألقينا زمـام الاختيـار إليـك في المـطالعـة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر.

١ ــ رأي تاليس[٢]

وهو أول من تفلسف في ملطية. قال: إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويتـه. وإنما يـدرك من جهة آثـاره، وهو الـذي لا يعرف اسمـه فضلاً عن هويته، إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشيـاء. فلسنا نـدرك له اسمـاً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا.

---

(١) ومن أشهرهم هوميروس، وقصائده الهوميرية أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكـر اليونـاني وهي تؤلف قصتين كبيرتين هما: الإلياذة والأوذيسي، وتنظم القصتان أفكاراً في الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق. والشاعر هزيـود وكان يجهر في شعره بأحكام الضمير الإنساني المقدسة، ويتكلم عن الدين والأخـلاق. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣).

(٢) تـاليس: لمع اسمه في النصف الثاني من القرن السـادس، وهو أقـدم من وصلت إلينـا أسمـاؤهم من حكماء اليونـان، وأول من اهتم للبحث النظري المجـرد. قيـل إنـه ارتحـل إلى مصر وعنهـا أخـذ علم الهندسة الذي جعل منه علماً نظرياً، وقد ذهب إلى أن الماء هو العنصر الأساسي ومصدر سائر العناصر، متوفى نحو ٥٥٠ق. م.

ثم قال: إن القول الذي لا مرد له هو أن المبدع كان ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط. وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة، وجهة حتى يكون هو وصورة، أو حيث وحيث حتى يكون هو، وذو صورة. والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين.

والإبداع هو تأييس ما ليس بأيس[1]، وَإذا كان هو مؤيس الأيسيات، والتأييس لا من شيء متقادم، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية وإلا فقد لزمه إن كانت الصورة عنده أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده فيكون هو وَصورة، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط.

وأيضاً: فلو كانت الصورة عنده أكانت مطابقة للموجود الخارج؟ أم غير مطابقة؟ فإن كَانت مطابقة فلتتعدد الصور بعدد الموجودات، ولتكن كلياتها مطابقة للكليات، وجزئياتها مطابقة للجزئيات. ولتتغير بتغيرها كما تكثرت بتكثرها. وكل ذلك محال. لأنه ينافي الوحدة الخالصة. وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذن صورة عنه، بل إنما هي شيء آخر.

وقال: لكنه أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها. فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول. فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر.

وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة له، ومثال عنه.

قال: ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر، فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور، يعني صور المعلومات، فهو في مبدعه،

---

(١) تأييس ماليس بأيس: إيجاد ماليس بموجود. قال الخليل: إن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس، ولم تستعمل أيس إلا في هذه الكلمة، وإنما معناها كمعنى حيث هو، في حال الكينونة والوجد.

ويتعالى الأول الحق بوحدانيته وهـويته عن أن يـوصف بما يـوصف به مبـدعه، ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هـو الماء[1]. قـال: الماء قـابل لكـل صوره، ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض، وما بينهما، وهو علة كل مبـدع، وعلة كل مركب من العنصر الجسماني. فـذكر أن من جمـود الماء تكـونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكـواكب، فدارت حـول المركـز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل إليه، قال: والماء ذكـر، والأرض أنثى، وهما يكونان سفلاً، والنار ذكر، والهواء أنثى وهما يكونان علواً.

وكـان يقـول: إن هـذا العنصـر الـذي هـو أول وهــو آخـر ــ أي هــو المبـدأ وهو الكمال هو عنصر الجسمانيات والجرميات، لا أنه عنصر الـروحانيـات البسيطة، ثم إن هذا العنصر له صفو وكدر، فما كان من صفوه فإنه يكون جسماً، وما كان من كدره فإنه يكون جرماً فالجرم يدثر، والجسم لا يدثر، والجرم كثيف ظاهر، والجسم لطيف باطن، وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم، ويكـون الجسم اللطيف ظاهراً والجرم الكثيف داثراً.

وكـان يقول: إن فـوق السماء عـوالم مبدعـة لا يقـدر المنـطق أن يصف تلك الأنوار، ولا يقدر العقـل أن يقف على إدراك ذلك الحس والبهـاء، وهي مبدعـة من عنصـر لا يدرك غـوره، ولا يبصر نـوره، والمنـطق والنفس والـطبيعـة تحتـه ودونـه،

(١) الماء عند طاليس هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الـذي تتكون منـه الأشياء، وعنـه صدرت الكـائنات وإليه تعود، وقد ملأ عليه الماء شعاب فكره حتى خيل إليه أن الأرض قرص متجمد يسبـح فـوق لجج مائية، ليس لأبعادها نهاية. وقد دعم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يغتذي بالرطـوبة، ومبـدأ الـرطوبـة الماء، فـما منه يغتـذي الشيء فهو يتكـون منه بـالضرورة، ثم إن النبـات والحيـوان يـولـد من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكون منه. (قصة الفلسفة اليونانية ص ٢١ وانظر الرازي ٦: ١١٥).

وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله، وإليه تشتاق العقول والأنفس، وهو الذي سميناه الديمومة والسرمد، والبقاء في حد النشأة الثانية(١).

فظهر بهذه الإشارات أنه إنما أراد بقوله: الماء هو المبدَع الأول، أي هو مبدأ التركيبات الجسمانية لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية، لكنه لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة، أي منبع الصور كلها، فأثبت في العالم الجسماني له مثالاً يوازيه في قبول الصور كلها، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء، فجعله المبدَع الأول في المركبات، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية.

وقال في التوراة في السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى، ثم نظر إليه نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان، فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال، وكأن تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية.

والذي أثبته من العنصر الأول الذي هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الإلهية، إذ فيه جميع أحكام المعلومات، وصور جميع الموجودات، والخبر عن الكائنات.

والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾(٢).

---

(١) وكان أول من قال من الروم أن الأرواح غير فانية بل هي أزلية باقية. وقد دخل عليه رجل من أهل مليطية وسأله: هل يمكن أن تخفى أسرارنا على الآلهة؟ فقال له طاليس: لا تظن هذا أبداً لأن جميع الأسرار الخفية لا تخفى على الإله الحكيم. وكان يزعم أن الموت والحياة مستويان دائماً فسئل: لأي سبب لم تقتل نفسك؟ فأجاب بقوله: حيث كان الموت والحياة مستويين فما يحملني على إيثار الموت على الحياة. وكان يقول: إن الذي يسلينا عند حلول المصيبة من أحد علمنا بأن الذي أذانا بها هو أشقى منا وأسوأ حالاً منا. (ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ٥).

(٢) سورة هود: الآية ٧.

٢ ـ رأي أنَكسَاغورَس[1]

وهو أيضاً من أهل ملطية، رأى في الوحدانية مثل ما رأى تاليس، وخالفه في المبدأ الأول. قال إن مبدأ الموجودات هو جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الْحس، ولا ينالها العقل. منها كون الكون كله العلوي منه والسفلي، لأن المركبات مسبوقة بالبسائط، والمختلفات أيضاً مسبوقة بالمشابهات، أليست المركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر، وهي بسائط متشابهة الأجزاء؟ وأليس الحيوان والنبات وكل ما يغتذي فإنما يغتذي من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة، فتجتمع في المعدة فتصير متشابهة، ثم تجري في العروق والشرايين فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم، واللحم والعظم[2]؟.

وحكى عنه أيضاً أنه وافق سائر الحكماء في المبدأ الأول أنه العقل الفعال، غير أنه خالفهم في قوله إن الأول الحق تعالى ساكن غير متحرك. وسنشرح القول في السكون والحركة له تعالى، ونبين اصطلاحهم في ذلك.

وحكى فرفوريوس[3] عنه أنه قال: إن أصل الأشياء جسم واحد موضوع

---

(١) أنكساغورس: كان تلميذاً لطاليس، وكان أول من أدخل الفلسفة إلى أثينا لكنه خالف أستاذه في كون الماء أصل الوجود. فمهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل فهو ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى. ومعنى ذلك أن ثمت صفات تناقض صفات الماء، لأنك لا تدرك الصفة إلا إذا أدركت نقيضها. فلا تفهم الحرارة إلا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة. فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات. وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معينة معروفة. وإنما أصل الكون مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود.

(٢) وفي اعتقاده أن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا وأن قسمة الأجسام بالغة ما بلغت تنتهي دائماً إلى أجزاء مجانسة للكل، تنتهي إلى لحم في اللحم وعظم في العظم، وهو يزعم أن كل جسم مركب من أجزاء صغيرة متجانسة، فالدم مثلاً مركب من أجزاء صغيرة من الدم، والماء من أجزاء صغيرة من الماء. وهكذا سائر الأشياء. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤١).

(٣) فرفريوس: هو ملخوس السوري الملقب بفرفريوس أظهر تلاميذ أفلوطين ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة. وقد شرح محاورات أفلاطون الكبرى، وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات، وبعد وفاة أفلوطين جمع رسائله وكانت أربعاً وخمسين وقدم لها ترجمة لحياة أفلوطين ووزعها =

الكل، لا نهاية له. ولم نبين ما ذلك الجسم، أهو من العناصر؟ أم خارج عن ذلك؟ قال: ومنه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف.

وهو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض، فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول.

وحكي عنه أنه قال: كانت الأشياء ساكنة، ثم إن العقل رتبها ترتيباً على أحسن نظام، فوضعها مواضعها من عال، ومن سافل، ومن متوسط. ثم من متحرك، ومن ساكن، ومن مستقيم في الحركة، ومن دائر. ومن أفلاك متحركة على الدوران، ومن عناصر متحركة على الاستقامة، وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات.

ويحكى عنه أن المرتِّبَ هو الطبيعة، وربما يقول: المرتِّب هو الباري تعالى، وإذا كان المبدأ الأول عنده ذلك الجسم، فمقتضى مذهبه أن يكون المعاد إلى ذلك الجسم. وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور، فيقتضي أن تكون النشأة الثانية هي الكمون، وذلك قريب من مذهب من يقول بالهيولى الأولى التي حدثت فيها الصور، إلا أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء، وأصحاب الهيولى لا يثبتون جسماً بالفعل وقد رد عليه الحكماء المتأخرون في إثباته جسماً مطلقاً لم يعين له صورة سماوية أو عنصرية، وفي نفيه النهاية عنه، وفي قوله بالكمون

= على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل فسميت بـ «التاسوعات» وكتب أيضاً ضد النصرانية ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم، وكانت الكنيسة تحاربها. متوفى نحو ٣٠٥ق. م. (الفهرست لابن النديم ص ٣٥٤).

والظهور، وفي بيانه سبب الترتيب وتعيينه المرتب. وإنما عقب مذهبه برأي تاليس، لأنهما من أهل ملطية، ومتقاربان في إثبات العنصر الأول، والصور فيه متمثلة، والجسم الأول والموجودات فيه كامنة.

وحكى أرسطوطاليس عنه: أن الجسم الذي تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة. قال: وأومأ إلى أن الكثرة جاءت من قبل الباري تعالى وتقدس.

٣ ـ رأي أنكْسِيمانِس(١)

وهو من الملطيين المعروف بالحكمة، المذكور بالخير عندهم. قال: إن الباري تعالى أزلي لا أول له ولا آخر.

هو مبدأ الأشياء ولا بدء له. هو المدركُ من خلقه أنه هو فقط، وأنه لا هوية تشبهه، وكل هوية فمبدعة منه، هو الواحد ليس كواحد الأعداد، لأن واحد الأعداد يتكثر وهو لا يتكثر، وكل مبدَع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علمه الأول، والصور عنده بلا نهاية.

قال: ولا يجوز في الباري تعالى إلا أحد قولين: إما أن نقول إنه أبدع ما في علمه، وإما أن نقول إنما أبدع أشياء لا يعلمها، وهذا من القول المستشنع. وإن قلنا أبدع ما في علمه فالصورة أزلية بأزليته، وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلومات، ولا تتغير بتغيرها. قال: أبدع بوحدانيته صورة العنصر، ثم صورة العقل انبعث عنها ببدعة الباري تعالى. فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة، كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان، ولا ترتيب بعض عَلَى بعض. غير أن

(١) أنكسيمانس: وقد ظهر قبل العام ٤٩٤ق. م. ورأى أن الهواء هو العنصر الأساسي لأنه أكثر قابلية من الماء للتغير واتخاذ الأشكال المختلفة بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت. أليست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تتردد في الصدر شهيقاً وزفيراً، إذن فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات. توفي سنة ٥٢٤ق. م. (قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٦).

الهيولى لا تحمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب. ولم يزل الأمر كذلك في العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم؛ حتى قلت أنوار الصور في الهيولى، وقلت الهيولى، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة التي لم تقبل نفساً روحانية، ولا نفساً حيوانية، ولا نباتية.

وكل ما هو على قبول حياة وحس فهو يعد في آثار تلك الأنوار.

وكان يقول: إن هذا العالم يدثر ويدخله الفساد والعدم من أجل أنه سفل تلك العوالم وثقلها. ونسبتها إليه نسبة اللب إلى القشر، والقشر يرمى. قال: وإنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم، وإلا لما ثبت طَرْفَةَ عين. ويبقى ثباته إلى أن يصفي العقل جزأه الممتزج به، وإلى أن تصفي النفس جزأها المختلط فيه. فإذا صفى الجزآن عنه دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة قد عدمت ذلك القليل من النور فيها، وبقيت الأنفس الدنسة الخبثة في هذه الظلمة بلا نور ولا سرور، ولا روح ولا راحة، ولا سكون ولا سلوة.

ونقل عنه أيضاً أن أول الأوائل من المبدَعات هو الهواء[1]، ومنه تكون جميع ما تكون في العالم من الأجرام العلوية والسفلية.

قال: ما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد، ولا يقبل الدنس والخبث، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر وَيدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث. فما فوق الهواء من العوالم فهو من صِفوه، وذلك عالم الروحانيات. وما دون الهواء من العوالم فهو من كدره، وذلك عالم

(١) إذا كان الماء الذي فرضه طاليس أصلاً للكون لم يصادف من العقل اطمئناناً لأنه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره، وإذا كانت مادة أنكسيماندريس التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد. فقد نهض أنكسيمانس واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص الماء وفيها الصفات التي تعوز مادة أنكسيمادريس، ألا وهي الهواء فهو ذو صفات معروفة لا تنكر، وهو في نفس الوقت يشيع في كل أنحاء الوجود يغلف الأرض ويملأ في نظره جوانب السماء.

الجسمانيات، وهو كثير الأوساخ والأوضار، يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً. ويتخلص منه من لم يسكن إليه. فيصعد إلى عالم كثير اللطافة، دائم السرور، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني، كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني.

وهو على مثال مذهب تاليس إذ أثبت العنصر والماء في مقابلته، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته، وتنزل العنصر منزلة القلم الأول، والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور. ورتب الموجودات على ذلك الترتيب، وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس، وبعبارات القوم التبس.

٤ ــ رأي أَنْبَادُقْلِيس(١)

وهو من الكبار عند الجماعة، دقيق النظر في العلوم، رقيق الحال في الأعمال، وكان في زمن داود النبي عليه السلام، مضى إليه وتلقى منه العلم، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة، ثم عاد إلى يونان وأفاد. قال: إن الباري تعالى لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود والعزة، والقدرة، والعدل والخير والحق، لا أنْ هناك قوى مسماة بهذه الأسماء، بل هي: هو، وهو: هذه كلها. مبدع فقط لا أنه أبدع من شيء، ولا أن شيئاً كان معه، فأبدع الشيء البسيط الذي هو أول البسائط المعقول، وهو العنصر الأول، ثم كسر

(١) أنبادقليس: نشأ في مدينة أكراجاس أو أجريجنتم في جزيرة صقلية واشترك في سياستها، ويقال إنه كان زعيماً للحزب الديمقراطي فيها. ويروى الكثير من الأخبار عن قيامه بأعمال السحر والمعجزات. من ذلك ما رواه ذيوجانس اللائرسي من أنه حدث يوماً أن هبت الريح الأتيزية هبوباً شديداً جداً لدرجة أنها انتزعت الثمار من الأشجار. فجاء امبادقليس بحمير وسلخ جلودها ونشرها على الروابي وقمم الجبال لوقف هبوب الرياح. فتوقفت الرياح فعلاً، ولهذا سمي «واقف الرياح».

أما عن موته فهناك حكايات طريفة غريبة، من أشهرها أنه ألقى نفسه في فوهة بركان (Etna) ليظن الناس أنه مضى إلى السماء فيعبدوه بوصفه إلهاً. لكن لسوء حظه ترك إحدى نعليه على حافة الفوهة، ولما كان قد اعتاد لبس نعال من البرونز، فقد أمكن التعرف على فردة نعله بسهولة. توفي انبادقليس سنة ٣١٩ق. م. (موسوعة الفلسفة ١: ٢٢٦).

الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول، ثم كون المركبات من المبسوطات.

وهو مبدع الشيء واللاشيء: العقلي، والفكري، والوهمي، أي مبدع المتضادات والمتقابلات: المعقولة والخيالية والحسية. وقال: إن الباري تعالى أبدع الصور لا بنوع إرادة مستأنفة، بل بنوع أنه علة فقط، وهو العلم والإرادة. فإذا كان المبدع إنما أبدع الصور بنوع أنه علة لها. فالعلة ولا معلول. وإلا فالمعلول مع العلة معية بالذات. فإن جاز أن يقال إن معلولاً مع العلة؛ فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة، وأن يكون المعلول ليس أولى بكونه معلولاً من العلة، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول. ه فالمعلول إذن تحت العلة وبعدها. والعلة علة العلل كلها، أي علة كل معلول تحتها، فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول. فالمعلول الأول هو العنصر، والمعلول الثاني هو بتوسطه العقل. والثالث بتوسطهما النفس، وهذه بسائط ومتوسطات، وما بعدها مركبات.

وذكر أن المنطق لا يعبر عما عند العقل، لأن العقل أكبر من المنطق من أجل أنه بسيط، والمنطق مركب. والمنطق يتجزأ والعقل يتحد ويحد فيجمع المتجزئات. فليس للمنطق إذن أن يصف الباري تعالى إلا صفة واحدة، وذلك أنه هو ولا شيء من هذه العوالم بسيط ولا مركب، فإذا كان هو ولا شيء، فقد كان الشيء واللاشيء مبدعين.

ثم قال أنبادقليس: العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه. وليس هو بسيطاً مطلقاً، أي واحداً بحتاً من نحو ذات العلة، فلا معلول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسياً. فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة[1]

---

(١) قرىء على أبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني من كلام انبادقليس: إذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركيب العالم كان منها العالم الكري، وإذا استولت الغلبة كان منها الاستقصات والعالم الكائن الفاسد، فقال مفسراً إنه أراد باستيلاء المحبة على العالم استيلاء القوة العقلية فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها تأليفاً نظامياً موفقاً بين جميع أجزائها، وهذا الفعل منها شبيه بتأليف الأكر بعضها مع بعض وإحاطة بعضها ببعض حتى لا يتخللها شيء آخر. قال =

وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية، والجواهر المركبة الجسمانية، فصارت المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر، مبدأين لجميع الموجودات، فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة، والجسمانيات كلها على الغلبة والمركبات منهما على طبيعتي المحبة والغلبة والازدواج والتضاد، وبمقدارهما في المركبات تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات. قال: ولهذا المعنى ائتلفت المزدوجات بعضها ببعض نوعاً بنوع، وصنفاً بصنف. واختلفت المتضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع، وصنفاً عن صنف.

فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات، وما كان فيها من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات، وقد يجتمعان في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين.

وربما أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة والغلبة إلى زحل والمريخ، فكأنهما تشخصتا بالسعدين والنحسين.

ولكلام أنبادقليس مساق آخر، قال: إن النفس النامية قشر للنفس البهيمية الحيوانية، والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية، والمنطقية قشر للعقلية. وكل ما هو أسفل فهو قشر لما هو أعلى، والأعلى لبه. وربما يعبر عن القشر واللب بالجسد والروح، فيجعل النفس النامية جسداً للنفس الحيوانية، وهذه روحاً لها، وعلى ذلك حتى ينتهي إلى العقل.

قال: لما صور العنصر الأول في العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية، وصور العقل في النفس ما استفاد من العنصر، صورت النفس الكلية في

ومعنى قوله إذا استولت الغلبة حدث منها الاستقصات المتباعدة الأقطار المتميز بعضها من بعض المباين كل واحد منها غيرها، وهذا تشبيه بالقوى الحسية المتشذبة المفارق بعضها بعضاً فيما يخصها من الأكدادات مع ما يقع فيها من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان، وهذه صفة الأشياء المتغالبة والمتنافرة. (المقابسات ص ٢٨٢).

الطبيعة الكلية ما استفادت من العقل. فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها، ولا هي شبيهة بالعقل الروحاني اللطيف. فلما نظر العقل إليها وأبصر الأرواح واللبوب في الأجسام والقشور: ساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية؛ وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب، فيصعد باللبوب إلى عالمها، فكانت النفوس الجزئية أجزاء للنفس الكلية كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيت، والطبيعة الكلية معلولة للنفس. وفرق بين الجزء وبين الطبيعة، فالجزء غير المعلول.

ثم قال: وخاصية النفس الكلية: المحبة، لأنها لما نظرت إلى العقل وحسنه وبهائه أحبته حب وامق[1] عاشق لمعشوقه، فطلبت الاتحاد به وتحركت نحوه.

وخاصية الطبيعة الكلية: الغلبة، لأنها لما توحدت لم يكن لها نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل وتعشقهما، بل انبجست منهما قوى متضادة، أما في بسائطها فمتضادات الأركان؛ وأما في مركباتها فمتضادات القوى المزاجية والطبيعية، والنباتية، والحيوانية. والطبيعية تمردت عليها لبعدها من العلة بكونها معلولة عن كلياتها، وطاوعتها الأجزاء النفسانية مغترة بعالمها الغرار الغدار، فركنت إلى لذات حسية: من مطعم مري، ومشرب هني، وملبس طري، ومنكح شهي، ونسيت ما قد طبعت عليه من ذلك البهاء والحسن والكمال الروحاني النفساني العقلي فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها أهبطت إليها جزءاً من أجزائها، هو أزكى وألطف وأشرف من هاتين النفسين البهيمية والنباتية. ومن تلك النفوس المغترة بهما. فيكسر النفسين عن تمردهما، ويحبب إلى النفوس المغترة عالمها، ويذكرها بما نسيت، ويعلمها ما جهلت، ويطهرها مما تدنست فيه، ويزكيها عما تنجست به. وذلك الجزء الشريف هو النبي المبعوث في كل دور من الأدوار،

---

(١) الوامق: المحب، والتومّق: التودّد، وفي الحديث: أنه اطلّع من وافد قوم على كذبة فقال: لولا سخاء فيك ومِقَك الله عليه لشرّدت بك، أي أحبك الله عليه.

فيجري على سنن العقل والعنصر الأول من رعاية المحبة والغلبة[1]، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة.

فتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً. فيخلص النفوس الجزئية الشريفة التي اغترت بتمويهات النفسين المزاجيتين عن التمويه الباطل، والتسويل الزائل الفائل. وربما يكسو النفسين السافلتين كسوة النفس الشريفة، فتنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة، فتغلب محبة الخير والحق والصدق، وتنقلب الصفة الغضبية إلى الغلبة فتغلب الشر والباطل والكذب، فتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بهما جميعاً، فكانتا جسداً لها في ذلك العالم، كما كانتا جسداً لها في هذا العالم. وقد قيل: إذا كانت الدولة والجد لأحد أحبه أشكاله، فيغلب بمحبتهم له أضداده.

ومما نقل عن أنبادقليس أنه قال: العالم مركب من الأسطقسات الأربعة[1]، فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها. وأن الأشياء كامنة بعضها في بعض.

(١) أما فيما يتصل بنشأة العالم، فيلاحظ أن أنبادقليس قال بأن مبدأي الحركة والتغير في الوجود هما أزليان أبديان، يتناوبان السيادة في الكون: فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية، وطوراً تأتي حالة بين بين، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين. وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات. وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام: ففي القسم الأول تكون ثمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية، ويلي ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد. وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار. (موسوعة الفلسفة ١: ٢٢٨).

(٢) الأسطقس في اليونانية كالعنصر في العربية، وهو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع. والأسطقسات أربعة وهي: النار والهواء والماء والتراب، وهي تسمى بأربعة أسماء: العناصر والأسطقسات والأركان وأصول الكون والفساد. فهي من حيث تتركب منها المركبات تسمى أسطقسات، ومن حيث أنها تنحل إليه المركبات تسمى عناصر. وقد لوحظ في إطلاق لفظ الأسطقس معنى الكون، وفي إطلاق العنصر معنى الفساد. ومن حيث أنها أجزاء المركبات تسمى أركاناً، ومن حيث أنه ينقلب كل منها إلى الآخر تسمى أصول الكون والفساد، والعنصر خفيف وثقيل، فالخفيف مطلق وهو النار، وإلا فخفيف بالإضافة وهو الهواء، والثقيل، ما كانت حركته إلى الأسفل، فإن كان جميع حركته إليه فثقيل مطلق وهو التراب، وإلا فثقيل بالإضافة وهو الماء.

وأبطل الكون والاستحالة والنمو، وقال: الهواء لا يستحيل ناراً، ولا الماء هواء ولكن ذلـك بتكـاثف وتخلخـل، وبكمـون وظهـور، وتـركب وتحلل. وإنمـا التـركب في المركبات بالمحبة يكون والتحلل في المتحللات بالغلبة يكون[1].

ومما نقل عنه أيضاً: أنه تكلم في الباري تعالى بنوع حـركة وسكـون، فقال: إنه متحرك بنوع سكون، لأن العقل والعنصر متحركان بنوع سكون، وهو مبدعهمـا، ولا محالة أن المبدع أكبر، لأنـه علة كل متحـرك وساكن، وشـايعه على هـذا الرأي فيثـاغورس ومن بعـده من الحكماء إلى أفـلاطون. وأمـا زينون الأكبـر، وديمقريط، والشاعريـون فصاروا إلى أنـه تعالى متحـرك. وقد سبق النقـل عن أنكساغـورس أنه قال: هو ساكن لا يتحرك لأن الحركة لا تكون إلا محدثة. ثم قال: إلا أن تقـولوا إن تلك الحركة فوق هذه الحركة كما إن ذلك السكون فوق هذا السكون.

وهؤلاء مـا عنـوا بـالحـركـة والسكـون النقلة عن مكـان واللبث في مكـان، ولا بـالحركـة التغير والاستحـالة، ولا بـالسكون ثبـات الجوهـر والـدوام على حـالـة واحدة، فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلها.

ومن يحتـرز ذلـك الاحتـراز عن التكثـر، فكيف يجـازف هـذه المجـازفـة في التغير؟ فأما الحركة والسكون في العقل والنفس، فإنما عنوا بهما الفعل والانفعـال، وذلك أن العقل لما كان موجوداً كـاملاً بـالفعل قـالوا: هـو ساكن واحـد مستغن عن حركة يصير بها فـاعلاً والنفس لمـا كانت نـاقصة متـوجهة إلى الكمـال، قالـوا: هي

(١) العالم عند إمبادقليس سائر في حلقة متصلة يبدأ من حيث ينتهي وينتهي من حيث يبدأ، وهو يصوره لنا في صـورة الكرة، لأنـه في الكرة لا يـوجد تنـازع بل كلهـا استواء في إستـواء. وعن هـذا الخليط ينشأ الوجود، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبـة وحدهـا، وذلك لأنـه لكي يتم الوجود لا بدّ أن يأتي زمان ينتقل فيه الكون، الذي هو المحبة إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخـل في هذا الخليط الأول ويحـدث انفصالاً تاماً بين جميـع الجزئيات، ثم يأتي جزء من مبـدأ المحبة أو ميدأ المحبة نفسـه فيدخـل جزءاً من الخليط المشتت وبدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة ويتم هذا التجمـع على شكل دوامة، وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى. (موسوعة الفلسفة ١: ٢٢٨).

متحركة طالبة درجة العقل. ثم قالوا: العقل ساكن بنوع حركة، أي هو في ذاته كامل بالفعل، فاعل يخرج النفس من القوة إلى الفعل، والفعل نوع حركة في سكون، والكمال نوع سكون في حركة، أي هو كامل ومكمل غيره، فعلى هذا المعنى يجوز على قضية مذهبهم إضافة الحركة والسكون إلى الباري تعالى.

ومن العجب أن مثل هذا الاختلاف قد وجد في أرباب الملل حتى صار بعض إلى أنه تعالى مستقر في مكان، ومستو على مكان، وذلك إشارة إلى السكون. وصار بعض إلى أنه يجيء ويذهب، وينزل ويصعد، وذلك عبارة عن الحركة. إلا أن يحمل على معنى صحيح لائق بجناب القدس، حقيق بجلال الحق.

ومما نقل عن أنباد قليس في أمر المعاد أنه قال: يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبثت بالطبائع، والأرواح التي تعلقت بالشباك حتى تستغيث في آخر الأمر إلى النفس الكلية التي هي كلها، فتتضرع النفس إلى العقل، ويتضرع العقل إلى الباري تعالى، فيسيح الباري تعالى على العقل، ويسيح العقل على النفس وتسيح النفس على هذا العالم بكل نورها فتستضيء الأنفس الجزئية، وتشرق الأرض بنور ربها حتى تعاين الجزئيات كلياتها، فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها، وتستقر في عالمها مسرورة محبورة ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[1].

٥ ــ رأي فيثاغورس[2]

ابن مِنْسارخس من أهل ساميا[3]. وكان في زمان سليمان النبي ابن داود عليهما السلام، قد أخذ الحكمة من معدن النبوة، وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي

(١) سورة النور: الآية ٤٠.

(٢) روى بعض المؤرخين أن فيتاغورس من أصل فينيقي ومن مواليد صور، إلا أن أكثر الروايات تجعل مولده في جزيرة ساموس، وتثبت أنه هجر وطنه حوالي سنة ٥٣٢ق. م. واستوطن صقلية حيث تحلق حوله طلاب الحكمة يذهبون مذهبه في الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الحبوب، وعن اتخاذ الألبسة من جلد الحيوان، وما إلى ذلك مما يعود إلى اعتقادهم بالتناسخ وقد توفي فيتاغورس سنة ٤٩٧ق. م.

(٣) انظر ص ٦١ ج ٢.

المتين، والعقل الرصين، يدَّعي أنه شاهد العوالم العلوية بحسه وحدسه، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك وقال: ما سمعت شيئاً قط ألذ من حركاتها، ولا رأيت أبهى من صورها وهيئاتها.

* **قوله في الإلهيات:**

قال: إن الباري تعالى واحد لا كالآحاد[1]، ولا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه، ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية، غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه صنعته، فينعته ويصفه بذلك القدر الذي يخصه من صنعته، فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار خاصة روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار، والموجودات في العالم الجسماني قد خصَّت بآثار خاصة جسمانية فتنعته من حيث تلك الآثار، ولا نشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها. فكل يصفه من نحو ذاته، ويقدسه عن خصائص صفاته.

ثم قال: الوحدة تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير، وهي وحدة الباري تعالى وحدة الإحاطة بكل شيء وحدة الحكم على كل شيء، وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها، وإلى وحدة مستفادة من الغير، وذلك وحدة المخلوقات.

---

(١) وقد جاء في تاريخ الفلسفة اليونانية: «لم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدة الفيتاغوريين، في الألوهية، أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون الواحد فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعاً فتأويل أفلاطوني. وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك من أدرانه. ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخلة العامة من نقائص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً، وفي ترجمة مشاهير الفلاسفة، أن فيتاغورس كان يحث تلامذته على التمسك بطاعة الإله وعبادته كما ينبغي». (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤).

وربما يقول: الوحدة على الإطلاق تنقسم إلى وحدة قبل الدهر، ووحدة مع الدهر، ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان، ووحدة مع الزمان. فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى. والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأول. والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس. والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات.

وربما يقسم الوحدة قسمة أخرى فيقول: الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات، وإلى وحدة بالعرض. فالوحدة بالذات ليست إلا للمبدع للكل الذي منه تصدر الوحدانيات في العدد والمعدود والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلاً في العدد وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخل فيه، فالأول كالواحدية للعقل الفعال، لأنه لا يدخل في العدد والمعدود. والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له، فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدين، وكذلك كل عدد فهو مركب من آحاد لا محالة، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل، وإلى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزء فيه، وذلك لأن كل عدد أو معدود لن يخلو قط عن وحدة تلازمه، فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة واحدة وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط واحدة، إما في الجنس، أو في النوع، أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق. والإنسان في أنه إنسان، والشخص المعين مثل زيد في أنه ذلك الشخص بعينه واحد. فلم تنفك الوحدة من الموجودات قط. وهذه وحدة مستفادة من وحدة الباري تعالى تلزم الموجودات كلها، وإن كانت في ذواتها متكثرة. وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه. فكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل.

رأيه في العدد والمعدود:

ثم إن لفيثاغورس رأياً في العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله، وخالفه فيه من بعده، وهو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة، وتصوره موجوداً محققاً، وجرد الصورة وتحققها، وقال: مبدأ الموجودات

هو العدد[1]، وهو أول مبدع أبدعه الباري تعالى؛ فأول العدد هو الواحد، وله اختلاف رأي في أنه هل يدخل في العدد أم لا كما سبق، وميله الأكثر إلى أنه لا يدخل في العدد، فيبتدىء العدد من اثنين.

ويقول هو منقسم إلى زوج وفرد، فالعدد البسيط الأول اثنان، والزوج البسيط الأول أربعة، وهو المنقسم بمتساويين، ولم يجعل الاثنين زوجاً، فإنه لو انقسم لكان إلى واحدين، وكان الواحد داخلاً في العدد، ونحن ابتدأنا في العدد من اثنين، والزوج قسم من أقسامه. فكيف يكون نفسه؟ والفرد البسيط الأول ثلاثة. قال: وتتم القسمة بذلك، وما وراءه فهو قسمة القسمة، فالأربعة هي نهاية العدد، وهي الكمال، وعن هذا كان يقسم بالرباعية «لا، وحق الرباعية التي هي تدبر أنفسنا، التي هي أصل الكمال» وما وراء ذلك فهو زوج الفرد، وزوج الزوج، وزوج الزوج والفرد.

ويسمي الخمسة عدداً دائراً؛ فإنها إذا ضربتها في نفسها أبداً عادت الخمسة من الرأس.

ويسمي الستة عدداً تاماً؛ فإن أجزاءها مساوية لجملتها.

والسبعة عدداً كاملاً، فإنها مجموع الزوج والفرد، وهي نهاية أخرى.

والثمانية مبتدأه، مركبة من زوجين.

والتسعة من ثلاثة أفراد، وهي نهاية أخرى.

---

(١) رأى فيتاغورس أن الحقيقة التي لا حقيقة بعدها قائمة في العدد مبدأ جميع الموجودات، فهو جوهر الوجود تزول الأشياء وهو لا يزول، والكائنات متفرعة كالعدد من الواحد إلى الكثرة العددية، والكثرة العددية عائدة إلى الواحد الذي هو مبدؤها ونقطة تفرعها. وقد حاول الفيتاغوريون أن يطبّقوا فلسفتهم العددية على الجماليات والسياسة والأخلاق والتربية، ووجدوا علاقات خفية بين الأعداد العشرة الأولى وجميع الكائنات المادية والروحية؛ وهكذا فالثلاثة تطابق المكان بأبعاده الثلاثة، والخمسة تطابق الصفة، والستة الرطوبة، والسبعة العقل والنور والصحة، والثمانية الحب والصداقة، والتسعة الروية؛ أما العشرة ــ وهي عدد يحتوي على هذه الأعداد كلها ــ فإنها ذات طبيعة إلهية، وتطابق تركيب الكون الذي يحتوي جميع الأشياء.

والعشرة من مجموع العدد من الواحد إلى الأربعة، وهي نهاية أخرى.

فللعدد أربع نهايات: أربعة، وسبعة، وتسعة، وعشرة، ثم يعود إلى الواحد فيقول: أحد عشر. . . ويعد، والتركيبات فيما وراء الأربعة على أنحاء ست:

فالخمسة على مذهب من لا يرى الواحد داخلاً في العدد فهي مركبة من عدد وفرد. وعلى مذهب من يرى ذلك فهي مركبة من فرد وزوجين.

وكذلك الستة على الأول فمركبة من فردين، أو عدد وزوج، وعلى الثاني فمركبة من ثلاثة أزواج.

والسبعة على الأول فمركبة من فرد وزوج. وَعلى الثاني فمركبة من فرد وثلاثة أزواج.

والثمانية على الأول فمركبة من زوجين. وعلى الثاني فمركبة من أربعة أزواج.

والتسعة على الأول فمركبة من ثلاثة أفراد. وعلى الثاني فمركبة من فرد وأربعة أزواج.

والعشرة على الأول فمركبة من عدد وَزوجين، أو زوج وفردين، وعلى الثاني فما يحسب من الواحد إلى الأربعة، وهو النهاية والكمال. ثم الأعداد الأخرى فقياسها هذا القياس. قال: وهذه هي أصول الموجودات.

ثم إنه ركب العدد على المعدود، والمقدار على المقدور، فقال: المعدود الذي فيه اثنينية وهو أصل المعدودات ومبدؤها هو العقل باعتبار أن فيه اعتبارين: اعتباراً من حيث ذاته، وأنه ممكن الوجود بذاته، واعتباراً من حيث مبدعه، وأنه واجب الوجود به، فقابله الاثنان، والمعدود الذي فيه ثلاثية هو النفس، إذ زاد على الاعتبارين اعتباراً ثالثاً والمعدود الذي فيه أربعية هو الطبيعة إذ زاد على الثلاثة رابعاً، وثم النهاية، أعني نهاية المبادىء، وما بعدها المركبات. فما من موجود مركب إلا وفيه من العناصر والنفس والعقل شيء، إما عين أو أثر حتى ينتهي إلى السبعة فيقدر المعدودات على ذلك وينتهي إلى العشرة، ويعد العقل والنفوس

التسعة بأفلاكها التي هي أبدانها وعقولها المفارقة كالجوهر وتسعة أعراض. وبالجملة إنما يتعرف حال الموجودات من العدد والمقادير الأول ويقول: الباري تعالى عالم بجميع المعلومات على طريق الإحاطة بالأسباب التي هي الأعداد والمقادير، وهي لا تختلف، فعلمه لا يختلف.

وربما يقول: المقابل للواحد هو العنصر الأول كما قال أنكسيمانس، ويسميه الهيولى[1] الأولى، وذلك هو الواحد المستفاد، لا الواحد الذي هو كالآحاد، وهو واحد، كل تصدر عنه كل كثرة، وتستفيد الكثرة منه الوحدة التي تلازم الموجودات ولا تفارقها البتة كما قررنا. وذكر أن العنصر انفرد بوحدته ثم أفاضها على الموجودات، فلا يوجد موجود إلا وفيه من وحدته حظ على قدر استعداده. ثم من هداية العقل حظ على قدر قبوله. ثم من قوة النفس حظ على قدر تهيئه، وعلى ذلك آثار المبادىء في المركبات، فإن كل مركب لا يخلو عن مزاج ما. وكل مزاج لا يعرى عن اعتدال ما، وكل اعتدال عن كمال أو قوة كمال: إما طبيعي آلي وهو مبدأ الحركة. وإما عن كمال نفساني هو مبدأ الحس، فإذا بلغ المزاج الإنساني إلى حد قبول هذا الكمال أفاض عليه العنصر وحدته، والعقل هدايته، والنفس نطقه وحكمته.

قال: ولما كانت التأليفات الهندسية مرتبة على المعادلات العددية عددناها أيضاً من المبادىء. فصارت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادىء هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية، ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات

---

(١) الهيولى في عرف الحكماء هي الجوهر القابل للاتصال والانفصال، وهي محل للصورتين أي الجسمية والنوعية وهي الهيولى الأولى وأما الهيولى الثانية فهي جسم تركب منه جسم آخر. والهيولى لفظ يوناني معناه الأصل والمادة. وفي المقابسات، ما الهيولى؟ والجواب: هي قوة موضوعة تجعل الصور منفعلة. وقال ابن سينا في الرسالة الرابعة: «أما الهيولى المطلقة فهي جوهر ووجوده بالفعل إنما يحصل بقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه، إلا معنى القوة...».

متناسبة لحنية[1] هي أشرف الحركات، وألطف التأليفات. ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادىء هي الحروف والحدود المجردة عن المادة، وأوقعوا الألف في مقابلة الواحد، والباء في مقابلة الاثنين، إلى غير ذلك من المقابلات.

ولست أدري: على أي لسان ولغة قدروها؟ فإن الألسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن، أو على أي وجه من التركيب؟ فإن التركيبات أيضاً مختلفة، فالبسائط من الحروف مختلف فيها، والمركبات كذلك. ولا كذلك العدد فإنه لا يختلف أصلاً.

وصارت جماعة منهم إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة، والجسم مركب عنها. وأوقعوا النقطة في مقابلة الواحد، والخط في مقابلة الاثنين، والسطح في مقابلة الثلاثة، والجسم في مقابلة الأربعة. وراعوا هذه المقابلات في تراكيب الأجسام، وتضاعيف الأعداد.

ومما ينقل عن فيثاغورس أن الطبائع أربعة، والنفوس التي فينا أيضاً أربعة: العقل والعلم، والرأي، والحواس. ثم ركب فيه العدد على المعدود، والروحاني على الجسماني.

قال الرئيس أبو علي الحسين بن سينا[1]: وأمثل ما يحمل عليه هذا القول أن

(١) من المأثور عن الفيثاغوريين قولهم إن لحركات الأفلاك نغمات، وحجتهم في ذلك أن الجسم إذا تحرك بسرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير، فلا بدّ أن يكون لحركات الأفلاك في الأثير العلوي أصوات، ولا بدّ أن يكون في السماء ألحان، وإن كنا لا نشعر بها، ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليه إخوان الصفاء حيث قالوا: إعلم يا أخي أنه لو لم يكن لحركات أشخاص الأفلاك أصوات ولا نغمات لم يكن لأهلها فائدة من القوة السامعة الموجودة فيهم. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦ ورسائل إخوان الصفا ١: ١٥٢، ١٦٨ وموسوعة الفلسفة ٢: ١٨٠ ــ ١٨٣).

(٢) ظهر ابن سينا في عصر اضطربت فيه أحوال الدولة العباسية وأنهار سلطانها وكان مولده في سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م بحسب رواية القفطي وابن خلكان، أما ابن أبي أصيبعة فيجعل سنة ٣٧٥هـ مولد الشيخ الرئيس.

=

يقال: كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً. وهو في ذاته أقدم منهما، فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذي صار به واحداً، ولولاه لم يصح وجوده. فإذن هو الأشرف الأبسط الأول، وهذه صورة العقل، فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة. والعلم دون ذلك في الرتبة، لأنه بالعقل ومن العقل. فهو كالاثنين الذي يفتقر إلى الواحد ويصدر منه. وكذلك العلم يؤول إلى العقل. ومعنى الظن والرأي عدد السطح، والحس عدد الصمت: أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذي هو أعم من العلم مرتبة، وذلك لأن العلم يتعلق بمعلوم معين، والظن والرأي ينجذب إلى الشيء ونقيضه، والحس أعم من الظن، فهو المصمت أي الجسم له أربع جهات.

ومما نقل عن فيثاغورس أن العالم إنما ألف من اللحون البسيطة الروحانية. ويذكر أن الأعداد الروحانية غير منقطعة، بل أعداد متحدة تتجزأ من نحو العقل، ولا تتجزأ من نحو الحواس. وعدّ عوالم كثيرة. فمنه عالم هو سرور محض في أصل الإبداع، وابتهاج وروح في وضع الفطرة، ومنه عالم هو دونه، ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العالية، فإن المنطق قد يكون باللحون الروحانية البسيطة، وقد يكون باللحون الروحانية المركبة.

والأول يكون سرورها دائماً غير منقطع، ومن اللحون ما هو بعد ناقص في التركيب لأن المنطق بعد لم يخرج إلى الفعل، فلا يكون السرور بغاية الكمال؛ لأن اللحن ليس بغاية الاتفاق.

بدأ حياة الإنتاج في سن مبكرة فترك لنا التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. وقد تكلم في أشياء من الإلهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم بها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم؛ فإنه استفادها من المسلمين. صنف ابن سينا نحو مئة كتاب ونظم الشعر الفلسفي، ودرس اللغة حتى بار كبار المنشئين. توفي سنة ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. وأشهر كتبه «القانون» في الطب، ويسميه علماء الفرنج (Canonmedicina)، وقد ترجم إلى عدة لغات وبقي يعمل به مدة ستة قرون. ومن تصانيفه أيضاً «المعاد» و«الشفاء» و«السياسة» و«أسرار الحكمة المشرقية». (تاريخ حكماء الإسلام ص ٢٧ ــ ٧٢ وانظر وفيات الأعيان ١:١٥٢ ودائرة المعارف الإسلامية ١:٢٠٣).

وكل عالم فهو دون الأول بالرتبة، وتتفاضل العوالم بالحسن والبهاء والرتبة، والأخير نقل العوالم وثفلها وسفلها، ولذلك لم يجتمع كل الاجتماع، ولم تتحد الصورة بالمادة كل الاتحاد، وجاز على كل جزء منه الانفكاك عن الجزء الآخر، إلا أن فيه نوراً قليلاً من النرر الأول، فلذلك النور وجد فيه نوع ثبات، ولولا ذلك لم يثبت طرفة عين. وذلك النور القليل: جسم النفس والعقل، الحامل لهما في هذا العالم.

وذكر أن الإنسان بحكم الفطرة واقع في مقابلة العالم كله، وهو عالم صغير، والعالم إنسان كبير، ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر، فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه، ومن ضيع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود، وانحلّ عن رباط القدر والمقدور، وصار ضياعاً هملاً.

وربما يقول: النفس الإنسانية[1] تأليفات عددية أو لحنية، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان، والتذت بسماعها وطاشت، وتواجدت باستماعها وجاشت، ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجة اتصلت بعالمها، وانخرطت في سلكها

---

(١) وصل إلينا أقوال متباينة عن النفس عند الفيثاغوريين، فنحن نجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول: إن النفس نوع من النغم، والنغم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه.

فإذا كانت النفس نغماً لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتي. والفيثاغورية تؤمن بالخلود، ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن، والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ. على أن أرسطو إذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين ولكنه يضيف إليهم قولين: الأول، أن النفس هي هذه الذرات المتطايرة في الهواء، والتي تدق عن إدراك الحواس. ويذهب الآخر إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات، وهو قول يخيل إلينا أن رأيهم الحق بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعاً. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣).

على هيئة أجمل وأكمل من الأول، فإن التأليفات الأولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة، وبالرياضة والمجاهدة في هذا العالم بلغت إلى حد الكمال خارجة من حد القوة إلى حد الفعل، قال: والشرائع التي وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات، هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية، وربما يبالغ في تقرير التأليف حتى يكاد يقول: ليس في العالم سوى التأليف، والأجسام والأعراض تأليفات، والنفوس والعقول تأليفات.

ويعسر كل العسر تقرير ذلك! نعم! تقدير التأليف على المؤلف، والتقدير على المقدر أمر يهتدى إليه، ويعول عليه.

وكان خرينوس وزينون[1] الشاعر متابعين لفيثاغورس على رأيه في المبدع والمبدع إلا أنهما قالا: الباري تعالى أبدع النفس والعقل دفعة واحدة، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما، وفي بدء ما أبدعهما أبدعهما لا يموتان، ولا يجوز عليهما الدثور والفناء، وذكرا أن النفس إذا كانت طاهرة زكية من كل دنس صارت في العالم الأعلى إلى مسكنها الذي يشاكلها ويجانسها، وكان الجسم الذي هو من النار والهواء جسمها في ذلك العالم مهذباً من كل ثقل وكدر.

فأما الجرم الذي من الماء والأرض فإن ذلك يدثر ويفنى، لأنه غير مشاكل للجسم السماوي، لأن الجسم السماوي لطيف لا وزن له ولا يلمس، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم لأنه أشد روحانية. وهذا العالم لا يشاكل الجسم بل الجرم يشاكله.

فكل ما هو مركب والأجزاء النارية والهوائية عليه أغلب، كانت الجسمية أغلب. وكل ما هو مركب والأجزاء المائية والأرضية عليه أغلب كانت الجرمية

---

(١) زينون: فيلسوف يوناني: ولد في قبرص، وهو مؤسس المذهب الرواقي، وعلى الرغم من المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء، اللهم إلا شذرات ضئيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين اليونانيين وإلى زينون ينسبون القول المأثور: إنما العيش هو العيش مع الطبيعة متوفى حوالي ٢٦٤ق. م.

أغلب، وهـذا العالم عـالم الجرم، وذلـك العالم عـالم الجسم، فـالنفس في ذلـك العالم تحشر في بدن جسماني[1] لا جرماني دائمـاً، لا يجوز عليه الفناء والـدثور، ولذته تكون دائمة لا تملها الطباع والنفوس.

وقيـل لفيثاغـورس: لم قلت بإبـطال العـالم؟ قـال: لأنـه يبلـغ العلة التي من أجلها كان فـإذا بلغها سكنت حـركته، وأكثـر اللذات العلوية هي التـأليفات اللحنيـة وذلـك كمـا يقـال: التسبيـح و التقـديس غـذاء الـروحـانيين، وغـذاء كـل مـوجـود هو مما خلق منه ذلك الموجود.

وأمـا هيراقليـطس[2] وأباسيس فقـد كـانـا من الفيثـاغـوريين وقـالا: إن مبـدأ الموجودات هـو النار، فمـا تكاثف منهـا وتحجر فهـو الأرض، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار ناراً، فالنار مبدأ، وبعدها الأرض، وبعدها الماء، وبعدها الهواء، وبعدها النار، والنار هي المبدأ[3] وإليها المنتهى، فمنها التكون، وإليها الفساد.

وأمـا أبيقورس الـذي تفلسف في أيـام ديمقـريـطيس فكـان يـرى أن مبـادىء

---

(١) الفيثاغورية، كما أوردنا، تؤمن بالتناسخ. وهذا مـا علّمه فيثـاغورس وكـان يقول بـأن الأرواح لا تفنى وهي تنتقل في عالم الكائنات الحية من حي إلى آخر، وأن كل كائن يظهر ويتـلاشى يعود إلى الـظهور في دورة معلومة مدتها ثلاثة آلاف سنة. وهكذا فلا جديد تحت الشمس، وهكذا فكل مولود حي حلقة من سلسلة الأسرة الواحدة الشاملة. (تاريخ الفلسفة اليونانية، بتصرف).

(٢) ظهر هيراقليطس في أفسس، ورأى أن السلطان في الكون للصيرورة الدائمة التحول، فكل شيء يسيل ويتغير، ورأى أن النار هي العنصر الأساسي لأنها أخف العناصر وأسرعها حـركة؛ وفي النـار قوة دائمـة النشـاط، واضطرام ينتـج عنـه العراك المستمـر الذي نشهـده في الوجـود. وقال أيضـاً بمذهب امتـزاج الأضداد، وإن الواحد متألف من جميـع الأشيـاء، وجميـع الأشياء صـادرة عن الواحـد، وقد تـوفي سنة ٤٧٥ق. م. (قصة الفلسفة اليونانية ص ٥٦).

(٣) كان هيراقليـطس يزعم أن النـار هي الأصل الأول لجميـع الأشيـاء، وكان يقـول إن عنصر النار يتغـير بالتكاثف حتى يصير هواء، وهذا الهواء يتغير أيضاً بالتكاثف حتى يصير ماء، وكـذلك عنصر المـاء يصير بالتكاثف تـراباً، ثم ينعكس التغـير. وكان يقـول إن هذا العـالم نشأ وتـركب من النار، فليست هـذه الحياة التي تدب في الأحياء وهذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان إلا قبساً من تلك النار، فكلما كثرت النار في جسم ازدادت حيويته واشتد نشاطه، وكلما أظلم الشيء أي قلّ ما فيه من نار، كـان أقرب إلى الموت وأدخل في عالم اللاوجود. (ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ٦٣).

الموجودات[1] أجسام تدرك عقلاً، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء. وزعم أن الخلاء لا نهاية له، وكذلك الأجسام لا نهاية لها، إلا أن لها ثلاثة أشياء: الشكل، والعظم، والثقل.

وديمقريطيس[2] كان يرى أن لها شيئين: الشكل والعظم فقط. وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ، أي لا تنفعل ولا تتكثر، وهي معقولة أو متوهمة غير محسوسة، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً واتفاقاً، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك، وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهم قالوا بالاتفاق، فلم يثبتوا لها صانعاً أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور وهؤلاء قد أثبتوا الصانع، وأثبتوا سبب حركات تلك الجواهر، وأما اصطكاكها فقد قالوا فيها بالاتفاق، فلزمهم حصول العالم بالاتفاق والخبط[3].

---

(1) اتفق الفلاسفة على أنه لا يصدر موجود عن معدوم ولا يؤول موجود إلى العدم لما قد صحّ بالتجربة أن الأجسام يتكون بعضها من آثار بعض، فينتج من هذا أن لها سبباً، وهذا السبب هو الذي يسمونه مادة أولية، واختلفوا في بيان هذه المادة الأولية فزعم أبيقورس أنها الذرات، وزعم أن سائر الأجسام تتركب منها، وذهب أيضاً إلى أصل ثان، وهو الفراغ، ولكن لم يجعله أصلاً لتركيب الأجسام، وإنما كان يقول إنه أصل لحركاتها.

(2) ولد ديمقريطس في أبديرا نحو ٤٦٠ق. م. ويقال إنه عاش قرناً كاملاً وإنه كان تلميذاً للوكيبوس المالطي. وقد جُمعت مؤلفات المفكرين، بعد وفاة ديمقريطس، في مجموعة تعد موسوعة للمعارف الإنسانية في ذلك العصر، وتدل على عمق في التفكير وسعة في المعارف قلّ نظيرهما.

ويعد لوكيبوس وديمقريطس واضعي أسس المذهب الذري، وخلاصة آرائهما أن الكائن مركب من عدد لا نهاية له من العناصر البسيطة الثابتة الصلبة، وأن تلك العناصر والذرات ذات صفات أساسية ثلاث هي: الشكل والتركيب والوضع. والذرات الأزلية منتشرة في الفراغ اللامتناهي انتشاراً يتعادل وذلك الفراغ. والتركيبات التي تحصل عن اتحاد الذرات عارضة، والعوالم غير المتناهية تنشأ وتزول إلى ما لا نهاية له.

(3) كان أبيقورس يزعم أن هلاك الدنيا وزوالها يحصل بسبب من أسباب عديدة، إما بواسطة نار كما إذا دنت الشمس جداً من الأرض فأحرقتها، وإما بهزة مهولة تقلب جميع الأشياء... ولكن من آثار هلاكها تتركب دنيا أخرى، والدنيا التي نحن بها الآن هي اجتماع آثار ما بقي من حوادث مهولة وقعت في سالف الأزمان ويشهد لذلك ما يشاهد في البحار من المهاوي التي لا قاع لها وسلاسل الجبال الشامخة، والأنهر التي تحت الأرض والبحيرات الكامنة فيها، والمغارات والكهوف... الخ. (ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ١٧٢).

وكان لفيثاغورس تلميذان رشيدان:

يدعى أحدهما: فلنكس، ويعرف بمرزنوش؛ قد دخل فارس ودعا الناس إلى حكمة فيثاغورس، وأضاف حكمته إلى مجوسية القوم، ويدعى الآخر قلانوس، دخل الهند، ودعا الناس إلى حكمة فيثاغورس أيضاً، وأضاف حكمته إلى برهمية القوم، إلا أن المجوس كما يقال أخذوا جسمانية قوله، والهند أخذوا روحانية قوله.

ومما أخبر عنه فيثاغورس وأوصى به:

قال: إني عاينت هذه العوالم العلوية بالحسِّ بعد الرياضة البالغة[1]، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس وعالم العقل، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة، وما لها من الحسن والبهاء والنور، وسمعت ما لها من اللحون الشريفة، والأصوات الشجية الروحانية.

وقال: إن ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن، لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن، إلى أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف، فلا يمكن المنطق وصف ما فيها من الشرف والكرم والحسن والبهاء، فليكن حرصكم واجتهادكم على الاتصال بذلك العالم، حتى يكون بقاؤكم ودوامكم طويلاً بعد ما نالكم من الفساد والدثور، وتصيرون إلى عالم هو حسن كله، وبهاء كله، وسرور كله وعز وحق كله، ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة.

وقال: من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر فهو في رتبة العبودية أنقص. وإذا كان البدن مفتقراً في مصالحه إلى تدبير الطبيعة، وكانت الطبيعة مفتقرة في تأدية أفعالها إلى تدبير النفس، وكانت النفس مفتقرة في اختيارها الأفضل إلى إرشاد

---

(١) نصح الفيثاغوريون بالرياضة للحصول على مأربهم، وكان فيثاغورس يذهب في فلسفته، إلى أن يحول الناس عن الامتلاء إلى التقليل لأنه الأولى بهم والأحسن لما يترتب عليه من الصحة وعدم شغل البال والفكر فيتفرغ العقل لوظائفه، وضرب المثل بنفسه فكان لا يشرب إلا القراح. ولا يتجاوز في غذائه العيش والعسل والفاكهة والخضر.

العقل، ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهداية الإلهية، فبالحري أن يكون المستعين بصريح العقل في كافة المصارف مشهوداً له بفطنة الاكتفاء بمولاه، ؛ وأن يكون التابع لشهوة البدن، المنقاد لدواعي الطبيعة، المواتي لهوى النفس بعيداً من مولاه، ناقصاً في رتبته.

٦ ــ رأي سقراط[١]

سقراط بن سُفْرُنيسْقُوس الحكيم الفاضل الزاهد من أهل أثينية، وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس[٢] وأرسالاوس، واقتصر من أصنافها على الإلهٰيات والأخلاقيات، واشتغل بالزهد ورياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملذات الدنيا، واعتزل إلى الجبل وأقام في غاربه.

ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فثوروا عليه الغاغة[٣]، وألجأوا ملكهم إلى قتله. فحبسه الملك ثم سقاه السم؛ وقضيته معروفة.

---

(١) ولد سقراط في أثينا نحو سنة ٤٦٩ق. م. وتوفي نحو ٣٩٩ق. م. ونحن نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً لولا بعض ما رواه خصومه والمعجبون به. وقد اشتهر بنزاهته ورسوخ عقيدته. كما اشتهر بتجرعه السمّ في سبيل تلك العقيدة. وهو يعد من المثل الإنسانية العليا، ومن النفوس السامية التي قلما يجود التاريخ بمثلها.

ليس لدينا من آثاره شيء لأنه لم ينصرف إلى التدوين بل قضى حياته ناشر أفكار، وباذر آراء، ومبشراً استحق اللقب الشهير «أبو الفلسفة».

(٢) ما ذهب إليه الشهرستاني، من أن سقراط اقتبس الحكمة من فيثاغورس، وما ذهب إليه القفطي من أنه كان من تلاميذ فيثاغورس، يظهر منه أنه عاصر فيثاغورس، وأخذ منه، ولكن الواقع أن فيثاغورس توفي نحو ٤٩٧ق. م. وسقراط ولد نحو ٤٦٩ق. م.

والظاهر أنه لما كان لسقراط وصايا شريفة وآداب فاضلة، وحكم مشهورة ومذاهب في الصفات قريبة من مذاهب فيثاغورس، فقد ذهب الشهرستاني إلى أن حكمته مقتبسة منه، كما ذهب القفطي أنه من تلاميذه.

(٣) الغاغة: الغوغاء. وأصل الغوغاء الجراد حين يخف للطيران ثم استعير للسفلة من الناس والمتسرعين إلى الشر.

قال سقراط: إن الباري تعالى لم يزل هويةً فقط، وهو جوهر فقط. وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه وصفه[1]، وحقيقته، وتسميته، وإدراكه، لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره. فهو المدرك حقاً، والواصف لكل شيء وصفاً، والمسي لكل موجود إسماً. فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً؟ وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟ فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله. وهي أسماء وصفات، إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على الجوهر، المخبرة عن حقيقته. وذلك مثل قولنا إله، أي واضع كل شيء. وخالق أي مقدر كل شيء. وعزيز أي ممتنع أن يضام. وحكيم أي محكم أفعاله على النظام، وكذلك سائر الصفات.

وقال: إن علمه، وقدرته، وجوده، وحكمته بلا نهاية. ولا يبلغ العقل أن يصفها. ولو وصفها لكانت متناهية. فألزم عليه: إنك تقول إنها بلا نهاية ولا غاية، وقد نرى الموجودات متناهية! فقال: إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل، لا بحسب القدرة، والحكمة، والجود. ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية، فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب؛ بل لقصور في المادة. وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت ذاتاً وصورة، وحيزاً ومكاناً، إلا أنها لا تتناهى زماناً في آخرها إلا من نحو أولها، وإن لم يتصور بقاء شخص؛ فاقتضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع. وذلك بتجدد أمثالها، ليستحفظ الشخص ببقاء النوع، ويستبقي النوع بتجدد الأشخاص، فلا تبلغ القدرة إلى حد النهاية، ولا الحكمة تقف عَلَى غاية.

ثم إن من مذهب سقراط أن أخص ما يوصف به الباري تعالى هو كونه حياً قيوماً، لأن العلم والقدرة، والجود، والحكمة تندرج تحت كونه حياً. وَالحياة

---

(١) يؤمن سقراط بأن للعالم إلهاً واحداً، لا يمكن للعقل أن يدركه، ولا تنطبق المعرفة اليقينية عليه، فهو أزلي أبدي، وتطبيق الزمان والمكان عليه يجعله حادثاً، فعرفاننا به إنما يكون بآثاره وأفعاله. كما أنه يعتقد أن هناك حياة ثانية، وهذه العقيدة وجد فيها شفاء من القلق ونجاة من الشك وصيانة من الظلم.

صفة جامعة للكل. والبقاء، والسرمد، والدوام، وحفظ النظام في العالم تندرج تحت كونه قيوماً. والقيومية صفة جامعة للكل. وربما يقول: هو حي ناطق من جوهره، أي من ذاته، وحياتنا ونطقنا لا من جوهرنا، ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد، ولا يتطرق إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس.

وحكى فلوطرخيس[1] في المبادىء أنه قال: أصول الأشياء ثلاثة وهي: العلة الفاعلة، والعنصر، والصورة، فالله تعالى هو الفاعل، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد. والصورة جوهر لا جسم. وقال: الطبيعة أمة للنفس، والنفس أمة للعقل، والعقل أمة للمبدع الأول، من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل. وقال: المبدع لا غاية له ولا نهاية. وما ليس له نهاية ليس له شخص وصورة. وقال: اللانهاية في سائر الموجودات لو تحققت لكان لها صورة واقعة. ووضع وترتيب. وما تحقق له صورة ووضع وترتيب صار متناهياً. فالموجودات ليست بلا نهاية. والمبدع الأول ليس بذي نهاية، ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال والوهم، بل لا يرتقي إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية. فلا نهاية له من جهة العقل، إذ ليس يحده. ولا من جهة الحس، فليس يحده. فهو ليس له نهاية، فليس له شخص وصورة خيالية أو وجودية حسية أو عقلية، تعالى وتقدس[2].

ومن مذهب سقراط أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على

(١) كان فيلسوفاً مذكوراً في عصره. وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها كتاب «الآراء الطبيعية» ويحتوي على آراء الفلاسفة في الأمور الطبيعية وكتاب «الرياضة» وكتاب في علم النفس. (القفطي ص ١٧٠).

(٢) كان سقراط يؤمن بالقدر. فلم يكن يرى أنه مخير فيما يفعل، بل كان يعتقد أنه مسير بوحي يملي عليه ما يقول، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الأعمال قبل حدوثها، وهو إنما يؤدي رسالة فرضتها عليه الآلهة ليس له عن آدائها من محيص. وقد روى أفلاطون في أحد فصوله حديثاً عما حدث لسقراط من وحي. أيقن سقراط من خلاله أنه أحكم أهل زمانه حقاً، وأيقن أنه مسير لا مخير. (انظر الحديث بتوسع في قصة الفلسفة اليونانية ص ١١٢).

نحو من أنحاء الوجود، إما متصلة بكلها. وإما متمايزة بذواتها وخواصها. فاتصلت بالأبدان استكمالاً واستدامة، وَالأبدان قوالبها وآلاتها. فتبطل الأبدان، وترجع النفوس إلى كليتها. وعن هذا وكان يخوف بالملك الذي حبسه أنه يريد قتله، قال: إن سقراط في حب[1]، والملك لا يقدر إلا على كسر الحب. فالحب يكسر ويرجع الماء إلى البحر.

ولسقراط أقاويل في مسائل الحكمة العلمية والعملية.

ومما اختلف فيه فيثاغورس وسقراط: أن الحكمة قبل الحق، أم الحق قبل الحكمة؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة، إلا أنه قد يكون جلياً، وقد يكون خفياً. وأما الحكمة فهي أخص من الحق؟ إلا أنها لا تكون إلا جلية. فإذن: الحق مبسوط في العالم، مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم والحكمة موضحة للحق المبسوط في العالم، والحق ما به الشيء، والحكمة ما لأجله الشيء.

ولسقراط أيضاً ألغاز ورموز ألقاها إلى تلميذه أرسجانس. وجلها في كتاب «فاذن» ونحن نوردها مرسلة معقودة:

منها قوله: عندما فتشت عن علة الحياة ألفيت الموت، وعندما وجدت الموت ألفيت الحياة الدائمة.

ومنها: اسكت عن الضوضاء التي في الهواء، وتكلم بالليالي حيث لا تكون أعشاش الخفافيش. واسدد الخمس الكوى ليضيء مسكن العلة. واملأ الوعاء طيباً، وافرغ الحوض المثلث من القلال الفارغة، واحبس على باب الكلام، وامسك مع الحضرة اللجام الرخو لئلا تغضب، فترى نظام الكواكب. ولا تؤكل

(١) الحب: الجرة الضخمة والخابية والدن.

الأسود الذئب. ولا تجاوز الميزان، ولا تَسْوطَنَّ[1] النار بالسكين، **ولا تجلس على** المكيال، ولا تشم االتفاحة، وأمت الحي تحيا بموته. وكن قاتله بالسُّكَيْنَ[2]، المزينة لوالديه واحذر الأسود ذا الأربع وَمن جهة العلة كن أرنباً، وعند الموت لا تكن نملة، وعندما تذكر دوران الحياة أمت الميت لتكون ذاكراً، وكن صديقاً مفضضاً، ولا تكن صديق شرطي، ولا تكن مع أصدقائك قوساً، ولا تنعس على أبواب أعدائك، واثبت على ينبوع واحد متكئاً على يمينك. وينبغي أن تعلم أنه ليس زمان من الأزمنة يفقد فيه زمان الربيع. وافحص عن ثلاث سبل، فإذا لم تجدها فارض بأن تنام لها نوم المستغرق، واضرب الأترجة[3] بالرمانة، واقتل العقرب بالصوم، وإن أحببت أن تكون ملكاً فكن حمار وحش، وليست السبعة بأكمل من الواحد، وبالاثني عشر اقتن اثني عشر، وازرع بالأسود، واحصد بالأبيض، ولا تسلبن الإكليل ولا تهتكه، ولا تقفن راضياً بعدمك للخير وأنت موجود؛ ذلك لك في أربعة وعشرين مكاناً. وإن سألك سائل أن تعطيه من هذا الغذاء فميزه، وإن كان مستحقاً للغذاء المريء فأعطه. وإن احتاج إلى غذاء يمينك فاصنعه، لأن اللون الذي يطلب كذلك من كمال الغذاء، فهو للبالغين.

وقال: يكفي من تأجج النار نورها.

وقال له رجل: من أين لك أن هذا المشار إليه واحد؟ فقال: إني لأعلم أن الواحد بالإطلاق غير محتاج إلى الثاني، فمتى فرضته قريناً للواحد كنت كواضع ما لا يحتاج إليه البتة إلى جانب ما لا بد منه البتة.

---

(١) تسوطن: من سَوَط؛ والسَّوط: خلط الشيء بعضه ببعض، ومنه سمي المسواط. وفي حديث سودة: أنه نظر إليها وهي تنظر في ركوة فيها ماء فنهاها وقال: إني أخاف عليكم منه المسوط، يعني الشيطان. (انظر لسان العرب مادة سوط).

(٢) السُّكَين: هو الحمار الخفيف السريع، والأتان إذا كانت كذلك سُكينة، وبه سميت الجارية الخفيفة الروح سُكينة، (لسان العرب مادة سكن).

(٣) الأترجة: لعله وعاء الطيب. وفي الحديث: نهى عن لبس القسي المترَّج، وهو المصبوغ بالحمرة صبغاً مشبعاً.

وقال: الإنسان له مرتبة واحدة من جهة حده، وثلاث مراتب من جهة هيئته.

وقال: للقلب آفتان: الغم والهم. فالغم يعرض منه النوم، والهم يعرض منه السهر.

وقال: الحكمة إذا أقبلت خدمت الشهوات والعقول. وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات.

وقال: لا تكرهوا أولادكم على آثاركم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم.

وقال: ينبغي أن تغتم بالحياة، وتفرح بالموت، لأنا نحيا لنموت، ونموت لنحيا.

وقال: قلوب المغرقين في المعرفة بالحقائق منابر الملائكة، وبطون المتلذذين بالشهوات قبور الحيوانات الهالكة.

وقال: للحياة حدان: أحدهما الأمل، والثاني: الأجل. فبالأول بقاؤها، وبالآخر فناؤها.

وقال: النفس الناطقة جوهر بسيط ذو سبع قوى يتحرك بها حركة مفردة، وحركات مختلفة.

فأما حركتها المفردة فإذا تحركت نحو ذاتها ونحو العقل. وأما حركاتها المختلفة فإذا تحركت نحو الحواس الخمس.

واليونانيون بنوا ثلاثة أبيات على طوالع مقبولة.

أحدها: بيت بأنطاكية على جبلها، وكانوا يعظمونه ويقربون القرابين فيه، وقد خرب.

والثاني: من جملة الأهرام التي بمصر، بيت كانت فيه أصنام تعبد، وهي التي نهاهم سقراط عن عبادتها.

والثالث: بيت المقدس الذي بناه داود وأتمه سليمان عليهما السلام. ويقال إن سليمان هو الذي بناه، والمجوس يقولون إن الضحاك بناه. وقد عظمه اليونانيون تعظيم أهل الكتاب إياه.

٧ ـ رأي أفلاطون الإلهي[١]

أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس من أثينية، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد والحكمة. ولد في زمان أردشير بن دارا في سنة ست عشرة من ملكه. وفي سنة ست وعشرين من ملكه كان حدثاً متعلماً يتلمذ لسقراط. ولما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه، وجلس على كرسيه.

وقد أخذ العلم من سقراط، وطيماوس، والغريبين: غريب أثينية، وغريب الناطس وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية[٢].

وحكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل أرسطوطاليس، وطيماوس، وثاوفرسطيس[٣] أنه قال: إن للعالم محدثاً مبدعاً، أزلياً[٤]، واجباً بذاته. عالماً

---

(١) ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٧ق. م. وثقف ثقافة تنسجم وأصله الكريم. وعندما بلغ العشرين من عمره اتصل بسقراط ولزمه مدة ثماني عشرة سنة. وعندما أدرك سقراط الأجل راح أفلاطون يضرب في الآفاق من كريت إلى جنوبي إيطاليا إلى صقلية فمصر. وفي عام ٣٨٧ق. م. عاد إلى أثينا، وأنشأ على أبوابها أكاديميته الشهيرة التي أمّها طلاب المعرفة من كل صوب، وراح يعلم الحكمة ويعدّ رجالاً يستطيعون أن يديروا شؤون المدينة وفاقاً لمقتضيات العقل.

وقد ترك أفلاطون التعليم مرتين وسافر إلى سيراكوزا علّه يطبق فيها آراءه السياسية وينشىء دولة تخضع لسلطان الفلسفة. ولكنه عاد في كل مرة بالإخفاق والفشل. وتوفي سنة ٣٤٨ق. م.

(٢) لقد أخذ أفلاطون عن فلاسفة عديدين، وخاصة بعد موت سقراط وقد رحل إلى القيروان وتعلم فيها العلوم الهندسية على تيودورس، وتوجه إلى إيطاليا ليسمع الفيثاغوريين، وأزمع الرحيل إلى مصر ليتلقى عن علمائها وحكمائها، وكان معتزماً الذهاب إلى الهند ليأخذ عن حكمائها، لولا حروب في آسيا. (انظر ترجمة مشاهير الفلاسفة ص ٩٦).

(٣) ثاوفرسطيس: هو ابن أخ أرسطوطاليس، وفي الفهرست لابن النديم أنه ابن أخته، وفي تاريخ الفلسفة أنه صديقه، هذا وقد كان أحد تلاميذه الآخذين الحكمة عنه، وله تصانيف جليلة منها: كتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس، وكتاب الأدب. (أخبار العلماء ص ٧٥ وانظر الفهرست لابن النديم ص ٣٥٣).

(٤) فإله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع نظام هذا الكون، فقد كانت المادة تتحرك حركة مشوهة مضطربة على غير نظام، فنظمها الصانع ورتبها. وأبدع العالم من لا نظام إلى نظام فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة. وإن الإنسانية مثلاً هي إحدى هذه الصور، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير، أما الإنسان الذي نراه ونشير إليه فهو في كل يوم على حال.

بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية. كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل إلا مثالاً عند الباري تعالى، ربما يعبر عنه بالهيولى، وربما يعبر عنه بالعنصر. ولعله يشير إلى صور المعلومات في علمه تعالى، قال: فأبدع العقل الأول، وبتوسطه النفس الكلية، وقد انبعث عن العقل انبعاث الصورة في المرآة، وبتوسطهما العنصر.

ويحكى عنه: أن الهيولى التي هي موضوع الصور الحسية غير ذلك العنصر.

ويحكى عنه: أنه أدرج الزمان في المبادىء، وهو الدهر، وأثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالاً غير مشخص في العالم العقلي، ويسمي ذلك: المثل الأفلاطونية[1]. فالمبادىء الأول بسائط. والمثل مبسوطات. والأشخاص مركبات. فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن.

قال: والموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم، ولا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة. قال: ولما كان العقل الإنساني من ذلك العالم أدرك من المحسوس مثالاً منتزعاً من المادة معقولاً، يطابق المثال الذي في عالم العقل بكليته، ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته، ولولا ذلك لما

---

(١) إن نظرية المثل الأفلاطونية تكون نقطة الانطلاق وحجر الزاوية لفلسفة أفلاطون بجملتها. وهي ناتجة عن استخدام الاستقراء السقراطي والجدل الأفلاطوني.

تحل هذه النظرية في الجمهورية المكان الأول إلى جنب الآراء السياسية بل تعدّ أشهر أجزاء الجمهورية وأبعدها أثراً.

والمثل عنده هي الحقائق الخالدة، والصور المجردة في عالم الإله، وهي لا تندثر ولا تفسد ولكنها أزلية أبدية، والذي يفسد ويدثر إنما هو هذا الكائن المحسوس.

والمثال هو الموضوع الحقيقي للمعرفة، فمعرفة الفرس مثلاً لا تقوم على معرفة ما يختص به أفراد جنسه من سن وحجم ولون، إذ أن هذه صفات تختلف باختلاف الأفراد، بل على المفهوم المشترك بين جميع أفراد الجنس، والذي لا يولد مع ولادة الفرد ولا يفنى بفنائه، بل هو شيء أبدي، تشاركه جميع الأفراد في طبيعته.

كان لما يدركه العقل مطابقاً مقابلاً من خارج. فما يكون مدركاً لشيء يوافق إدراكه حقيقة المدرك.

قال: والعالم عالمان: عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية وعالم الحس وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية، كالمرآة المجلوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات، فإن الصور فيها مثل الأشخاص، وكذلك العنصر في ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور كلها، غير أن الفرق المنطبع في المرآة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة تتحرك بحركة الشخص وليس في الحقيقة كذلك، وأن المتمثل في المرآة العقلية صور حقيقية روحانية هي موجودة بالفعل تحركِ الأشخاص ولا تتحرك، فنسبة الأشخاص إليها كنسبة الصور في المرآة إلى الأشخاص، فلها الوجود الدائم، ولها الثبات القائم، وهي تتمايز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها. قال: وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية، لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول الحق، والصور عنده بلا نهاية، ولو لم تكن الصور معه في أزليته، في علمه لم تكن لتبقى، ولو لم تكن دائمة بدوامها لكانت تدثر بدثور الهيولى، ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت على رجاء ولا خوف، ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها، وإنما تبقى إذا كانت لها صور عقلية في ذلك العالم[1] ترجو اللحوق بها، وتخاف التخلف عنها.

---

(١) ذلك أن أفلاطون في كثير من أقاويله يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية.

ويوضح أفلاطون ذلك بقوله: إننا حيث نجد عدداً من الأفراد يشتركون في الاسم، فإن لهم مثالاً مشتركاً أيضاً. فإننا ندرك عدداً كبيراً من الأسرّة، وليس لها كلها إلا مثال واحد. وكما أن انعكاس السرير في المرآة هو مظهر فقط، وليس «بالحقيقي» فكذلك الأسرة الكثيرة الجزئية ليست بالحقيقة، وما هي سوى نسخ عن «المثال» الذي هو السرير الحقيقي الوحيد.

وتصوّر هذا المثال هو «المعرفة» وأما الإدراك الحسي للأسرة فهو مجرد «الرأي».

قال: وإذا اتفقت العقلاء على أن هناك حساً ومحسوساً، وعقلاً ومعقولاً، وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات، وهي محدودة ومحصورة بالزمان والمكان، فيجب أن نشاهد بالعقل جميع المعقولات، وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان، فتكون مثلاً عقلية.

ومما يثبته أفلاطون موجودات محققة بهذا التقسيم! قال: إنا نجد النفس تدرك أمور البسائط والمركبات، ومن المركبات أنواعها وأشخاصها، ومن البسائط ما هي هيولانية، وهي التي تعرى عن الموضوع، وهي رسوم الجزئيات، مثل: النقطة، والخط، والسطح، والجسم التعليمي.

قال: وهذه الأشياء أشياء موجودة بذواتها، وكذلك توابع الجسم مفردة مثل: الحركة، والزمان، والمكان، والأشكال؛ فإنا نلحظها بأذهاننا بسائط مرة، ومركبة مرة أخرى، ولها حقائق في ذواتها من غير حوامل ولا موضوعات. ومن البسائط ما ليست هي هيولانية مثل: الوجود، والوحدة، والجوهر. والعقل يدرك القسمين جميعاً متطابقين عالمين متقابلين: عالم العقل وفيه المثل العقلية التي تطابقها الأشخاص الحسية. وعالم الحس وفيه المتمثلات الحسية التي تطابقها المثل العقلية: فأعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم، وأعيان هذا العالم آثار في ذلك العالم، وعليه وضع الفطرة والتقدير، ولهذا الفصل شرح وتقرير.

وجماعة المشائين وأرسطوطاليس لا يخالفونه في إثبات هذا المعنى الكلي، إلا أنهم يقولون: هو معنى في العقل موجود في الذهن والكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الخارج عن الذهن، إذ لا يتصور أن يكون شيء واحد ينطبق على زيد وعلى عمرو، وهو في نفسه واحد.

وأفلاطون يقول ذلك المعنى الذي أثبته في العقل يجب أن يكون له شيء يطابقه في الخارج فينطبق عليه. وذلك هو المثال الذي في العقل، وهو جوهر لا عرض، إذ تصور وجوده لا في موضوع، وهو متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس، وهو تقدم ذاتي وشرفي معاً.

وتلك المثل هي مبادىء الموجودات الحسية، منها بدأت، وإليها تعود.

ويتفرع على ذلك أن النفوس الإنسانية التي هي متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف، كانت موجودة قبل وجود الأبدان. وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلي، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصور المجردة عن المادة بعضها عن بعض، وخالفه في ذلك تلميذه أرسطوطاليس ومن بعده من الحكماء، وقالوا: إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان.

وقد رأيت في كلام أرسطوطاليس كما سيأتي في حكايته أنه ربما يميل إلى مذهب أفلاطون في كون النفس موجودة قبل وجود الأبدان[1]، إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا ذكره.

وخالفه أيضاً في حدوث العالم: إن أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها، لأنك إذا قلت حادث فقد أثبتّ سبق الأزلية لكل واحد، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل. قال: وإن صورها لا بد وأن تكون حادثة، لكن الكلام في هيولاها وعنصرها. فأثبت عنصراً قبل وجودها. فظن بعض العقلاء أنه حكم عليه بالأزلية والقدم. وهو إذ أثبت واجب الوجود لذاته، وأطلق لفظ الإبداع على العنصر، فقد أخرجه عن الأزلية بذاته، بل يكون وجوده بوجود واجب الوجود كسائر المبادىء التي ليست زمانية ولا وجودها ولا حدوثها حدوث زماني. فالبسائط حدوثها إبداعي غير زماني. والمركبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زماني.

وقال: إن العالم لا يفسد فساداً كلياً. ويحكى عنه في سؤاله عن طيماوس:

ما الشيء الذي لا حدوث له؟ وما الشيء الحادث وليس بباق؟ وما الشيء الموجود بالفعل وهو أبداً بحال واحدة؟ وإنما يعني بالأول: وجود الباري تعالى.

---

(١) وقد أخذ أفلاطون عن فيثاغورس فكرة وجود النفس قبل الجسد، ولا نستطيع التأكيد هل آمن بهذه الحقيقة أم لا. أما ما لا يقبل الشك فهو اعتقاده بخلود هذه النفس، وله على هذا الخلود براهين متعددة نجد أهمها في حوار «فيدون» الذي وصف فيه سقراط قبيل تجرعه السم القاتل.

وبالثاني: وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة. وبالثالث: وجود المبادىء والبسائط التي لا تتغير. ومن أسئلته: ما الشيء الكائن ولا وجود له؟ وما الشيء الموجود ولا كون له؟.

وإنما يعني بالأول الحركة المكانية والزمان، لأنه لم يؤهله لاسم الوجود. ويعني بالثاني الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود، إذ لها السرمد والبقاء والدهر.

ويحكى عنه أنه قال: إن الأسطقسات[1] لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات نظام، وأن الباري تعالى نظمها ورتبها فكان هذا العالم. وربما عبر عن الأسطقسات بالأجزاء اللطيفة، وقيل إنه عنى بها الهيولى الأزلية العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها فترتبت وانتظمت.

ورأيت في راموز[2] له أنه قال: إن النفوس كانت في عالم الذكر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسية. فسقطت رياشها قبل الهبوط، فهبطت حتى يستوي ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم.

وحكى أرسطوطاليس عنه أنه أثبت المبادىء خمسة أجناس: الجوهر، والاتفاق، والاختلاف، والحركة، والسكون. ثم فسر كلامه فقال: أما الجوهر فنعني به الوجود. وأما الاتفاق فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله تعالى. وأما الاختلاف فلأنها مختلفة في صورها. وأما الحركة فلأن لكل شيء من الأشياء فعلاً خاصاً.

---

(١) الأسطقسات، الواحد أسطقس: وهو الجسم الأول، الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يقال له أسطقس لها، فلذلك قيل إنه آخر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام فلا توجد فيه قسمة إلا إلى أجزاء متناهية.

وفي التعريفات للجرجاني: هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربعة (الماء والأرض والهواء والنار) أسطقسات.

(٢) الراموز: البحر العظيم لتموجه، وقد استعمله المولدون في الأصل والنموذج.

وذلك نوع من الحركة، لا حركة النقلة؛ وإذا تحرك نحو الفعل وفعل فله سكون بعد ذلك لا محالة. قال: وأثبت البخت أيضاً مبدأ سادساً وهو نطق عقلي، وناموس لطبيعة الكل، وقال جرجيس[1]: إنه قوة روحانية مدبرة للكل، وبعض الناس يسميه جداً. وزعم الرواقيون أنه نظام لعلل الأشياء، وللأشياء المعلولة.

وزعم بعضهم أن علل الأشياء ثلاثة: المشتري، والطبيعة، والبخت.

وقال أفلاطون: إن في العالم طبيعة عامة تجمع الكل، وفي كل واحد من المركبات طبيعة خاصة، وحد الطبيعة بأنها مبدأ الحركة والسكون في الأشياء، أي مبدأ التغير، وهي قوة سارية في الموجودات كلها تكون السكنات والحركات بها، فطبيعة الكل محركة للكل، والمحرك الأول يجب أن يكون ساكناً، وَإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له.

وحكى أرسطوطاليس في مقالة الألف الكبرى من كتاب «ما بعد الطبيعة» أن أفلاطون كان يختلف في حداثته إلى أقراطيلوس[2]، فكتب عنه ما روى عن هرقليطس[3]: أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة، وأن العلم لا يحيط بها. ثم اختلف بعده إلى سقراط، وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر في طبائع المحسوسات وغيرها، فظن أفلاطون أن نظر سقراط في غير الأشياءالمحسوسة، لأن الحدود ليست للمحسوسات، لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية، أعني الأجناس، والأنواع، فعند ذلك سمى أفلاطون الأشياء الكلية صوراً، لأنها واحدة، ورأى أن المحسوسات لا تكون إلا بمشاركة الصور. إذن كانت الصور رسوماً

(١) جرجيس: هو جورجياس الفيلسوف السوفسطائي، الذي كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وكان يستعير منهج زينون من قبله في الجدل، ويعتمد على برمنيدز في آرائه في أصل الكون. وقد وضع كتاباً عنوانه «الطبيعة» أو اللاوجود.

(٢) أقراطيلوس: فيلسوف تتلمذ لهرقليطس، وكان أحد أتباعه، وقد أخذ عنه أفلاطون، وقد انتهى أقراطيلوس إلى تحريم الكلام، وكان يقتصر على تحريك اصبعه.

(٣) هيرقليطس: ولد نحو ٥٤٠ق. م. وتوفي سنة ٤٧٥ق. م. (انظر ص٣٩٨ج٢ من هذا الكتاب).

ومثالات لها، متقدمة عليها، وإنما وضع سقراط الحدود مطلقاً، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس، وأفلاطون ظن أنه وضعها لغير المحسوسات، فأثبتها مثلاً عامة.

وقال أفلاطون في كتاب «النواميس»: إن الأشياء التي لا ينبغي للإنسان أن يجهلها، منها: أن له صانعاً، وأن صانعه يعلم أفعاله، وذكر أن الله تعالى إنما يعرف بالسلب، أي لا شبيه له ولا مثال، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام، وأن كل مركب فهو إلى الانحلال، وأنه لم يسبق العالم زمان، ولم يبدع عن شيء.

اختلاف الأوائل في الإبداع، والمبدع، والإرادة

ثم إن الأوائل اختلفوا في الإبداع، والمبدع: هل هما عبارتان عن معبر واحد؟ أم للإبداع نسبة إلى المبدع؟ وكذلك الإرادة: إنها المراد، أم المريد؟ على حسب اختلاف متكلمي الإسلام في الخلق، والمخلوق، والإرادة: إنها خلق أم مخلوقة؟ أم صفة في الخالق؟.

قال أنكساغورس بمذهب فلوطرخيس: إن الإرادة ليست هي غير المراد، ولا غير المريد، وكذلك الفعل لأنهما لا صورة لهما ذاتية، وإنما يقومان بغيرهما، فالإرادة مرة تكون مستبطنة في المريد، ومرة ظاهرة في المراد، وكذلك الفعل.

وأما أفلاطون وأرسطوطاليس فلا يقبلان هذا القول، وقالا: إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان، وهما أبسط من صورة المراد كالقاطع للشيء هو المؤثر، وأثره في الشيء، والمقطوع هو المؤثر فيه القابل للأثر.

فالأثر ليس هو المؤثر ولا المؤثر فيه، وإلا انعكس حتى يكون المؤثر هو الأثر، والمؤثر فيه هو الأثر، وهو محال. فصورة المبدع فاعلة، وصورة المبدَع مفعولة، وصورة الإبداع متوسطة بين الفاعل والمفعول.

فللفعل صورة، وأثر. فصورته من جهة المبدع، وأثره من جهة المبدَع. والصورة من جهة المبدع في حق الباري تعالى ليست زائدة على ذاته حتى يقال صورة إرادة، وصورة باري مفترقتان، بل هي حقيقة واحدة.

وأما برمنيدس الأصغر[1] فإنه أجاز قولهم في الإرادة ولم يجزه في الفعل وقال: إن الإرادة تكون بلا توسط من الباري تعالى، فجائز ما وصفوه. وأما الفعل فيكون بتوسط منه، وليس ما هو بلا توسط كالذي يكون بتوسط، بل الفعل قط لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة، ولا ينعكس.

وأما الأولون مثل تاليس، وأنبدقليس فقد قالوا: الإرادة من جهة المبدِع هي المبدَع ومن جهة المبدَع هي المبدَع. وفسروا هذا بأن الإرادة من جهة الصورة هي المبدع، ومن جهة الأثر هي المبدَع. ولا يجوز أن يقال إنها من جهة الصورة هي المبدَع، لأن صورة الإرادة عند المبدع قبل أن يبدع، فغير جائز أن تكون ذات صورة الشيء الفاعل هي المفعول، بل من جهة أثر ذات الصورة هي المفعول. ومذهب أفلاطون وأرسطوطاليس هذا بعينه، وفي الفصل انغلاق.

الفصل الثاني

حكماء الأصول

حكماء الأصول الذين هم من القدماء إلا أنا لم نجد لهم رأياً في المسائل المذكورة غير حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا تشذ مذاهبهم عن القسمة، ولا يخلو الكتاب عن تلك الفوائد.

فمنهم الشعراء: الذين يستدلون بشعرهم، وليس شعرهم على وزن وقافية، ولا الوزن والقافية ركن في الشعر عندهم، بل الركن في الشعر عندهم إيراد المقدمات المخيلة فحسب. ثم قد يكون الوزن والقافية معينين في التخييل. فإن كانت

---

(1) برمنيدس الأصغر: كان تلميذاً لسقراط الصغير، وقد سأل أستاذه، هل هناك مثل للشعر والأقذار؟ فأنكر سقراط في جوابه أن يكون لمثل هذه الأشياء الوضيعة مثل. وقد ذهب في فلسفته إلى أن الحقيقة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس غاشة خادعة. (قصة الفلسفة اليونانية ص ١٦٦ و٢١٣).

المقدمة التي توردها في القياس الشعري مخيلة فقط تمحض القيـاس شعريـاً، وإن انضم إليهـا قول إقنـاعي تركبت المقـدمة من معنيين: شعـري وإقنـاعي. وإن كـان الضميم إليه قولاً يقينياً تركبت المقدمة من شعري وبرهاني.

ومنهم النّساك: ونسكهم وعبادتهم عقلية لا شرعية، ويقتصر ذلك على تهذيب النفس عن الأخلاق الذميمة، وسياسة المدينة الفاضلة التي هي الجنة الإنسانية.

وربمـا وجـدنـا لبعضهم رأيـاً في بعض المسـائـل المـذكـورة، أعني المبـدع والإبداع، وأنه عـالم، وأن أول ما أبـدعه مـاذا؟ وأن المبادىء كم هي؟ وأن المعـاد كيف يكـون؟ وصاحب الـرأي الموافق لـلأوائل المـذكورين أوردنـا اسمه، وذكـرنـا مقالته، وإن كانت كالمكررة، نبتدىء بهم، ونجعل فلوطرخيس مبدأ آخر.

١ ــ رأي فُلُوطَرْخيس(١)

قيل إنه أول من شهر بالفلسفة، ونسبت إليه الحكمة، تفلسف بمصر، ثم سار إلى ملطية وأقام بها، وقد يعد من الأساطين.

---

(١) فلوطرخيس: مفكر ومؤرخ فلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيرونيه حوالي سنـة ٤٦م وتوفي نحـو ١٢٧م.

تعلم الفلسفـة على يـد أمونيـوس في أثينا وصـار من أتباع الأفـلاطونيـة. وفي الإسكندريـة أتقن مناهـج الفيلولوجيا، وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، حيث تولى بعض الوظائف المحلية، وحوالي سنة ٩٥م صار كاهناً مدى الحياة في معبد «دلف».

والمؤلفات المنسوبـة إليه تـربو عـلى مائتي كتـاب أو رسالـة، وتأتي أهميتهـا من كونها حفـظت مواد مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء.

أما من الناحية الفلسفية والدينية، فقد كان فلوطرخيس خصماً للخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن العبادات الوثنية بتأويلها تأويـلاً فلسفياً، وكـان خصماً للرواقيـة والأبيقوريـة على السـواء. والنزعـة الغالبة عليه هي الأفلاطـونية، لكنـه مـع ذلك تـأثر ببعض آراء أرسـطو والفيثاغـوريين. واهتم بمشكلة الشر، فوجد الأصل فيه راجعاً إلى المادة. وأقرّ بوجـود الجن وبتدخلهم فيشؤون العـالم والناس. وأهم مـؤلـفــاتــه هـي: جـني سـقــراط (Degenio Socrate) و«الآراء الـطبيـعيـة الـتي يـرضى بهـا الفلاسفة» وقد ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا. (انظر موسوعة الفلسفة ٢: ١٩٥).

قـال: إن الباري تعـالى لم يزل بـالأزلية التي هي أزليـة الأزليات، وهـو مبدع فقط. وكل مبدَع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته عنده، أي كـانت معلومة له فالصور عنده بلا نهاية، أي المعلومات بلا نهاية. قال: ولو لم تكن الصور عنده ومعه لما كان إبداع، ولا بقاء للمبدع. ولو لم تكن باقيةدائمة لكانت تدثر بدثور الهيولى، ولو كان ذلك كذلك لارتفـع الرجاء والخوف. ولكن لما كانت الصور باقية دائمة، ولها الـرجاء والخـوف: كان ذلـك دليلاً على أنهـا لا تدثـر، ولما عـدل عنها الدثور ولم يكن له قوة عليها كان ذلك دليلاً على أن الصورة أزلية في علمـه تعالى، قال: ولا وجه إلاّ القول بأحد الأقوال: إما أن يقال الباري تعالى لا يعلم شيئاً البتة، وهـذا من المحال الشنيـع. وإمـا أن يقال يعلم بعض الصـور دون بعض، وهذا من النقص الـذي لا يليق بكمـال الجـلال، وإمـا أن يقـال: يعلم جميـع الـصـور والمعلومات، وهذا هو الرأي الصحيـح.

ثم قال: إن أصل المركبات هو الماء، فإنه إذا تخلخل صافياً وجد نـاراً، وإذا تخلخل وفيه بعض الثقل صار هواء، وإذا تكاثـف تكاثفاً مبسوطاً بالغاً صار أرضاً.

وحكى فلوطـرخيس أن هرقليـطس زعم أن الأشيـاء إنمـا انـتظمت بـالبخت، وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي، والله سبحانه وتعالى أعلم.

٢ ــ رأي أكْسَنوفانِس(١)

كان يقول: إن المبدع الأول هو آنية أزلية دائمة ديمومة القدم، لا تـدرك بنوع

(١) أكسنوفانس: ولد سنة ٥٧٠ق. م. في قولون بالقرب من أفسوس. ويرجـح أن غزو الفرس لبلاده حمله على مغادرتها فضرب في مناكب الأرض يطوف في أنحاء العالم اليوناني ينشد الشعر في المحافل والأعياد، ولم يزل يجول ويطوف حتى أوفى على التسعين.

كـان أكسنـوفـانس شريـف النفس، حـر الفكـر، مـرّ النقـد، قـال سـاخـراً من تكـريم النـاس للمصـارعين: إن حكمتنـا خير وأبقى من قـوة الرجـال والخيل. وقـال متهكماً من فيثـاغورس لاعتقـاده بالتناسـخ: أنه مرّ ذات يوم برجل يضرب كلباً فأخذته الشفقـة فصاح وهـو ينتحب: أمسك عن ضـربه يا هذا! إنها نفس صديق لي، لقد عرفته من صوته. =

صفة منطقية ولا عقلية مبدع صور كل صفة، وكل نعت منطقي وعقلي، فإذا كان هذا هكذا، فقولنا إن صور ما في هذه العوالم المبدعة لم تكن عنده أو كانت، أو كيف أبدع ولم أبدع؟ محال، لأن العقل مبدَع، والمبدَع مسبوق بالمبدِع، والمسبوق لا يدرك السابق أبداً، فلا يجوز أن يصف المسبوق السابق. بل نقول: إن المبدِع أبدع كيفما أحب. وكيفما شاء، فهو هو ولا شيء معه. قال: وهذه الكلمة أعني هو ولا شيء بسيطاً ولا مركباً معه، وهو مجمع كل ما نطلبه من العلم، لأنك إذا قلت ولا شيء معه، فقد نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى، وكل مبدع من صورة وهيولى، وكل مبدع من صورة فقط.

ومن قال إن الصور أزلية مع آنيته فليس هو فقط، بل هو وأشياء كثيرة. فليس هو مبدع للصور؛ بل كل صورة إنما أظهرت ذاتها. فعند إظهارها ذاتها ظهرت هذه العوالم وهذا أشنع ما يكون من القول.

وكان هرمس وعاذيمون يقولان: ليست أوائل البتة، ولا معقول قبل المحسوس بحال، بل مثل بدعة الأشياء مثل الذي يفرخ من ذاته بلا حدث ولا فعل ظهر، فلا يزال يخرجه من القوة إلى الفعل حتى يوجد، فيكمل، فيحسه ويدركه. وليس شيء بمعقول البتة والعالم دائم لا يزول، ولا يفنى، فإن المبدع لا يجوز أن يفعل فعلاً يدثر إلا هو داثر مع دثور فعله، وذلك محال.

٣ ــ رأي زِينون الأكبر(١)

زينون الأكبر ابن ماوس من أهل قنطس، كان يقول: إن المبدع الأول كان في

= وقد بثّ في ثنايا أشعاره آراءه في الدين والفلسفة، وهو بالإصلاح الديني أشد صلة منه بالفلسفة. فقد هاجم اليونان في دينهم هجوماً عنيفاً زعزع العقائد وزلزل الآلهة التي اتخذها اليونان. والتي صدروها في الأساطير والأشعار القديمة في صورة الشر، فهي تمكر وتخدع وتسرق... وقد سخر أكسنوفانس من هؤلاء الذين استباحت عقولهم أن تسيغ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر، وهو ينحو باللائمة المرة على هومر، وهزيود، اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة. توفي أكسنوفانس نحو ٤٨٠ق. م. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧ وقصة الفلسفة ص ٤٠).

(١) زينون الأكبر: ولد في إيليا سنة ٤٨٩ق. م. وهو تلميذ برمنيدس وكان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على =

علمه صورة إبداع كل جوهر، وصورة دثور كل جوهر. فإن علمه غير متناه، والصور التي فيه من حيث الإبداع غير متناهية، وكذلك صور الدثور غير متناهية، فالعوالم تتجدد في كل حين وفي كل دهر، فما كان منها مشاكلاً لنا أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل، وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه. إلا أنه ذكر وجه التجدد فقال: إن الموجودات باقية داثرة. أما بقاؤها فبتجدد صورها، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى، وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معاً.

وقال أيضاً: إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء. فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضاً، ثم هذه الصور كلها بقاؤها، ودثورها في علم الباري تعالى، والعلم يقتضي بقاءها دائماً وكذلك الحكمة تقتضي ذلك؛ لأن بقاءها على هذه الحال أفضل، والباري تعالى قادر على أن يفني العوالم يوماً ما إن أراد، وهذا الرأي قد مال إليه الحكماء المنطقيون الجدليون دون الإلهيين(١).

= الحجاج، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه، حتى أنه لم يخالفه في شيء، وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات.

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت فلجأ إلى طريقة غير مباشرة، فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تفضي قطعاً إلى تناقض، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة. توفي زينون سنة ٤٣٠ق. م. (انظر موسوعة الفلسفة ١ : ٣٧١ ــ ٣٧٣).

(١) ذهب مذهب أستاذه برمنيدس، في أنه لم يلتمس علة الكون في ماء ولا هواء مما يُرى بالعين ويُحس باليد، ولم يلتمسه في العدد الذي يتصل بالأشياء المحسوسة صلة وثيقة، بل أنكر الأشياء جميعاً واعتبرها في حكم العدم، واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها بطريق الحواس، بل بالعقل الحر الخالص، أعني بها الكينونة إلى الوجود، إذ أنه نظر إلى الأشياء فأدرك أنه إنما يحسّ منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانية إلا شيئاً واحداً هو الوجود.

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات، لذا كان على زينون أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين. ومن أجل هذا تنقسم حججه إلى قسمين رئيسيين: قسم خاص بالتعدد وقسم خاص بالحركة. وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع تصل إلى غاية واحدة هي: وحدانية الوجود وعدم تعدده. (انظر موسوعة الفلسفة ١ :٢٧٢ و٢٧٣).

وحكى فلوطرخيس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله عز وجل، والعنصر فقط. فالله هو العلة الفاعلة، والعنصر هو المنفعل.

وصاياه وحكمه

قال: أكثروا من الإخوان؛ فإن بقاء النفوس ببقاء الإخوان، كما أن شفاء الأبدان بالأدوية.

وقيل: رأى زينون فتى على شاطىء البحر محزوناً يتلهف على الدنيا فقال له: يا فتى! ما يلهفك على الدنيا؟ لو كنت في غاية الغنى وأنت راكب لجة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق، كانت غاية مطلوبك النجاة وتفوت كل ما في يديك؟ قال: نعم، قال: لو كنت ملكاً على الدنيا وأحاط بك من يريد قتلك، كان مرادك النجاه من يده وتفوت كل ملكك؟ قال: نعم، قال: فأنت الغني، وأنت الملك الآن، فتسلى الفتى.

وقال لتلميذه: كن بما تأتي من الخير مسروراً، وبما تجتنب من الشر محبوراً.

وقيل له: أي الملوك أفضل؟ ملك اليونانيين أم ملك الفرس؟ قال: من ملك غضبه وشهوته.

وسئل بعد أن هرم: ما حالك؟ قال: هوذا أموت قليلاً قليلاً على مهل. وقيل له: إذا مت، من يدفنك؟ قال: من يؤذيه نتن جيفتي.

وسئل: ما الذي يهرم؟ قال: الغضب والحسد، وأبلغ منهما الغم. وقال: الفلك تحت تدبيري.

ونعي إليه ابنه فقال: ما ذهب ذلك عليّ، إنما ولدت ولداً يموت، وما ولدت ولداً لا يموت.

وقال: لا تخف موت البدن، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس. فقيل

له: لم قلت خف موت النفس، والنفس الناطقة عندك لا تموت؟ فقال: إذا انتقلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمية ـ وإن كان جوهرها لا يبطل ـ فقد ماتت من العيش العقلي.

وقال: أعط الحق من نفسك، فإن الحق يخصمك إن لم تعطه حقه.

وقال: محبة المال وتد الشر، لأن سائر الآفات تتعلق بها. ومحبة الشهوات وتد العيوب، لأن سائر العيوب متعلقة بها.

وقال: أحسن مجاورة النعم فتنعم بها، ولا تسيء بها فتسيء بك.

وقال: إذا أدركت الدنيا الهارب منها جرحته، وإذا أدركها الطالب لها قتلته.

وقيل له، وكان لا يقتني إلا قوت يومه: إن الملك يبغضك، فقال: وهل يحب الملك من هو أغنى منه؟.

وسئل: بأي شيء يخالف الناس في هذا الزمان البهائم؟ قال: بالشرور.

قال: وما رأينا العقل قط إلا خادماً للجهل. وفي رواية للسجزي: إلا خادماً للجَدِّ، والفرق بينهما ظاهر.ـ فإن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل استخدمه الجهل، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلي: كان الجد مستخدماً للعقل، ويعظم جد الإنسان ما يعقل، وليس يعظم العقل ما يجد، ولهذا خيف على صاحب الجد ما لم يخف على صاحب العقل. والجد أصم أخرس، لا يفقه، ولا ينقه. وإنما هو ريح تهب وبرق يلمع، ونار تلوح، وصحو يعرض، وحلم يمتع، وهذا اللفظ أولى فإنه عمم الحكم فقال: ما رأينا العقل قط، وقد يعرض للعقل أن يرى ولا يستخدمه الجهل، وذلك هو الأكثر.

وقال زينون: في الجرادة خلقة سبعة جبابرة: رأسها رأس فرس، وعنقها عنق ثور، وصدرها صدر أسد، وجناحاها جناحا نسر، ورجلاها رجلا جمل، وبطنها بطن عقرب، وذنبها ذنب حية. هكذا ذكره زينون.

٤ ــ رأي دِيمُقْرِيطِيس[١] وشيعته

كان يقول في المبدع الأول: إنه ليس هو العنصر فقط، ولا العقل فقط، بل الأخلاط الأربعة وهي الأسطقسات[٢]: أوائل الموجودات كلها، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. وأما المركبة فإنها كونت دائمة داثرة، إلا أن ديمومتها بنوع، ودثورها بنوع. ثم إن العالم بجملته باق غير داثر، لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى، كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها. والعناصر وإن كانت تدثر في الظاهر فإن صفوها من الروح البسيط الذي فيها، فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس. فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه، وصفوه متصل بالعوالم البسيطة، وإنما شنع عليه الحكماء من جهة قوله: إن أول مبدع هو العناصر، وبعدها أبدعت البسائط الروحانية، فهو يرتقي من الأسفل إلى الأعلى، ومن الأكدر إلى الأصفى[٣].

ومن شيعته: فليوخوس، إلا أنه خالفه في المبدع الأول، وقال بقول سائر الحكماء غير أنه قال: إن المبدع الأول هو مبدع الصورة فقط دون الهيولى، فإنها لم تزل مع المبدع.

---

(١) انظر ص٣٩٩ ح٢ من هذا الكتاب فقد أوردنا فيها ترجمة كافية لديمقريطس.

(٢) انظر أيضاً ص٤١٢ ح١.

(٣) الحركة عند ديمقريطس أزلية أبدية وهي نوعان: نوع خاص بحركة الذرات في الخلاء، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم. أما الحركة الأولى فهي أفقية، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض فتكونت عنها حركة ثانية دائرية أو على شكل دوامة. وهذه الحركة الدائرية هي التي نشأ عنها الوجود. ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركات الذرات، وهنا رأي آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللامتناهي ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث ان بعض الذرات أثقل من بعض، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر، وتكوّن من هذا مركب، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة، وعن هذا كله بدأ الوجود. وهذا الرأي الأخير هو رأي أتسلر. ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء. (انظر موسوعة الفلسفة ١: ٥٠٨ و٥٠٩ ففيها فكرة وافية عن مذهب الذريين ونظرتهم إلى نشأة الوجود).

فأنكروا عليه وقالوا: إن الهيولى لو كانت أزلية قديمة لما قبلت الصور ولما تغيرت من حال إلى حال، ولما قبلت فعل غيرها، إذ الأزلي لا يتغير، وهذا الرأي مما كان يعزى إلى أفلاطون الإلهي، والرأي في نفسه مزيف، والعزوة إليه غير صحيحة. ومما نقل عن ديمقريطيس وزينون الأكبر، وفيثاغورس أنهم كانوا يقولون: إن الباري تعالى متحرك بحركة فوق هذه الحركة الزمانية وقد أشرنا إلى المذهبين، وبينا المراد بإضافة الحركة والسكون إلى الله تعالى، ونزيده شرحاً من احتجاج كل فريق على صاحبه.

قال أصحاب السكون: إن الحركة لا تكون أبداً إلا ضد السكون، والحركة لا تكون إلا بنوع زمان إما ماض، وإما مستقبل، والحركة لا تكون إلا مكانية، إما منتقلة وإما مستوية. ومن المستوية تكون الحركة المستقيمة، والحركة المعوجة. والمكانية تكون مع الزمان، فلو كان الباري تعالى متحركاً لكان داخلاً في الدهر والزمان.

قال أصحاب الحركة: إن حركته أعلى من جميع ما ذكرتموه، وهو مبدع الدهر والمكان، وإبداعه ذلك هو الذي يعني بالحركة، والله أعلم.

٥ ـ رأي فلاسفة أقاديما[١]

كانوا يقولون: إن كل مركب ينحل، ولا يجوز أن يكون مركباً من جوهرين متفقين في جميع الجهات، وإلا فليس بمركب، فإذا كان هذا هكذا، فلا محالة أنه إذا انحل المركب رحل كل جوهر فاتصل بالأصل الذي كان منه، فما كان منها بسيطاً روحانياً لحق بعالمه الروحاني البسيط، والعالم الروحاني باقٍ غير داثر،

---

(١) أقاديما: أو أكاديمية أفلاطون وقد أنشأها عام ٣٨٧ق. م. عندما عاد إلى أثينا، وأنشأ على أبوابها، مقابل بستان أكاديموس، أكاديميته الشهيرة التي أمها طلاب المعرفة من كل صوب، وراح يعلّم الحكمة ويعدّ رجالاً يستطيعون أن يديروا شؤون المدينة وفاقاً لمقتضيات العقل.

وما كان منها جاسياً[1] غليظاً لحق بعالمه أيضاً، وكل جاسٍ إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى ألطف من كل لطيف فإذا لم يبق من اللطافة شيء اتحد باللطيف الأول المُتَّحِد به، فيكونان متحدين إلى الأبد، وإذا اتحدت الأواخر بالأوائل، وكان الأول هو أول مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر آخر متوسط، فلا محالة أن ذلك المبدع الأول متعلق بنور مبدعه، فيبقى خالداً دهر الدهور. وهذا الفصل أيضاً قد نقل عنهم وهو يتعلق بالمعاد لا بالمبدأ، وهؤلاء يسمون مشائي أقاديما. وأما المشاءون المطلق فهم أهل لوقيون، وكان أفلاطون يلقن الحكمة ماشياً تعظيماً لها. وتابعه عَلَى ذلك أرسطوطاليس، ويسمى هو وأصحابه المشائين. وأصحاب الرواق[2] هم أهل المظال. وكان لأفلاطون تعليمان: تعليم كليس[3]؛ وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة، وتعليم طاليس، وهو الهيولانيات.

٦ ــ رأي هِرَقْل الحكيم[4]

كان يقول: إن الباري تعالى هو النور الحق الذي لا يدرك من جهة عقولنا؛ لأنها أبدعت من ذلك النور الأول الحق، وهو اسم الله حقاً وهو اسم الله باليونانية حقاً.

إنها تدل عليه، إنه مبدع للكل، وهذا الاسم عندهم شريف جداً.

وكان يقول: إن بدء الخلق، وأول شيء أبدع، والذي هو أول لهذه العوالم، هو المحبة والمنازعة، ووافق في هذا الرأي أنبادقليس حيث قال: الأول الذي أبدع هو المحبة والغلبة.

---

(١) الجاسي: اللطيف، ويد جاسية: يابسة العظام قليلة اللحم. (اللسان مادة جسا).

(٢) المشاءون وأصحاب الرواق. (انظر ص ٦٠ ج ٢ و٣ من الكتاب).

(٣) لأفلاطون كتب كثيرة جعلها أقوالاً يحكيها عن قوم، ويسمي كل كتاب منها باسم المصنف له، ويظهر أن كليس، محرفة عن تااجيس، وهو كتاب في الفلسفة. (الفهرست لابن النديم ص ٣٤٤).

(٤) هرقل، أو إيرقليس الهادي: من حكماء اليونان، وممن عني في نفع الناس واجتهد في ذلك. (عيون الأنباء ١: ١٨).

وقال هرقل: السماء كرة متحركة من ذاتها. والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها. والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة فاجتمعت فيها، فصار البحر، والذي حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئاً من الرطوبة صار منه: الحصى، والحجارة، والجبل، وما لم تنفذ فيه الشمس أكثر، ولم تنزع عنه الرطوبة كلها، فهو التراب.

وكان يقول: إن السماء في النشأة الأخرى تصير بلا كواكب، لأن الكواكب تهبط سفلاً حتى تحيط بالأرض وتلتهب، فيصير متصلاً بعضها ببعض، حتى تكون كالدائرة حول الأرض، وإنما يهبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضة، ويصعد منها ما كان نوراً محضاً، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة في هذا العالم الذي أحاط به النار إلى الأبد في عقاب السرمد. وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى العالم الذي تمحض نوراً وبهاء وحسناً في ثواب السرمد، وهناك: الصور الحسان لذات للبصر، والألحان الشجية لذات للسمع، ولأنها أبدعت بلا توسط مادة وتركب أسطقسات فهي جواهر شريفة روحانية نورانية، وقال: إن الباري تعالى يمسح تلك الأنفس في كل دهر مسحة فيتجلى لها حتى تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق، فحينئذ يشتد عشقها وشوقها ونورها ومجدها، فلا تزال كذلك دائماً أبد الأبد.

٧ ــ رأي أَبِيقُورُس[١]

خالف الأوائل في الأوائل. قال: المبادىء إثنان[٢]: الخلاء، والصورة. أما

---

(١) ولد أبيقور في شامس سنة ٣٤١ ــ ٣٤٢ق. م. وتربى تربية ذاتية ــ وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو اننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته، ولكنه استطاع أن يتثقف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى أثينا، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم «حديقة أبيقور» وظل يدرس فيها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ق. م. أما أتباعه فليسوا مشهورين لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر من بين هؤلاء الأبيقوريين هو الشاعر اللاتيني المشهور لوكريتوس. (موسوعة الفلسفة ١: ٨١ ــ ٨٢).

(٢) رأى أبيقور أن المبادىء أو المادة الأولية هي الذرات التي تتركب منها سائر الأجسام، وأصل ثان =

الخلاء فمكان فارغ. وأما الصورة فهي فوق المكان والخلاء، ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كوِّن منها فإنه ينحل إليها، فمنها المبدأ، وإليها المعاد.

وربما يقول: الكل يفسد، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء، بل كلها تضمحل وتدثر، والإنسان كالحيوان مرسل مهمل في هذا العالم.

والحالات التي ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها، فإن فعلت خيراً وحسناً فيرد عليها سرور وفرح، وإن فعلت شراً وقبيحاً فيرد عليها حزن وترح، وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى، وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها.

وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأي.

٨ ـ حكم سُولون الشاعر(١)

وكان عند الفلاسفة من الأنبياء العظام بعد هرمس وقبل سقراط، وأجمعوا على تقديمه والقول بفضائله.

قال سولون لتلميذه: تزود من الخير وأنت مقبل، خير لك من أن تتزود منه وأنت مدبر.

= هو الفراغ أو الخلاء. لكن لم يجعله أصلاً لتركيب الأجسام، وإنما يقول إنه أصل لحركاتها لأنه لو لم يكن للفراغ أو الخلاء انتشار في جميع الأجسام لم يمكن تحرك شيء، بل كانت أجرام المادة متلاصقة بعضها ببعض كالصخرة الواحدة فلا يتولد عنها شيء.

(١) ولد سولون في أثينا سنة ٦٤٠ق. م. سافر في صباه إلى مصر، وكانت ميداناً للعلم، فتعلم عن حكمائها، وألم بما يلزم من الشرائع، ثم عاد إلى أثينا فأصبح من أصحاب العز والجاه وتسنّم أرفع المناصب، وكان شاعراً ماهراً وخطيباً مفوّهاً، وفقيهاً ملماً بالقوانين. وقد أمضى حياته في الدفاع عن وطنه وحريته، لما سمع بطاليس رحل إليه وأخذ عنه. وقد رحل إلى مدينة تيليقيا وبنى مدينة عظيمة سمّاها باسمه. وقد أدركه الموت بجزيرة قبرص سنة ٥٦٢ق. م. وأقام له الأثينيون تمثالاً من الذهب وهو يمسك بيده كتاب القانون الذي وضعه، وأقام له أهل سلامينا تمثال خطيب. (انظر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ٩).

وقال: من فعل خيراً فليجتنب ما خالفه، وإلا ادعي شريراً.

وقال: إن أمور الدنيا: حق، وقضاء. فمن أسلف فليقض، ومن قضى فقد وفى.

وقال: إذا عرضت لك فكرة سوء فادفعها عن نفسك، ولا ترجع باللائمة على غيرك؛ لكن لُمْ رأيك بما أحدث عليك.

وقال: إن فعل الجاهل في خطابه أن يذم غيره، وفعل طالب الأدب أن يذم نفسه، وفعل الأديب أن لا يذم نفسه ولا غيره.

وقال: إذا انكب الدَّن، وأُريق الشراب، وانكسر الإناء، فلا تغتم، بل قل: كما أن الأرباح لا تكون إلا فيما يباع ويشترى، وكذلك الخسرانات لا تكون إلا في الموجودات، فانْفِ الغم والخسارة عنك، فإن لكل ثمناً، وليس يجيء بالمجان.

وسئل: أيما أحمد في الصِّبا: الْحياء أم الخوف؟ قال: الحياء، لأن الحياء يدل على العقل، والخوف يدل على المِقَةِ والشهوة.

وقال لابنه: دع المزاح فإن المزاح لقاح الضغائن.

وسأله رجل فقال: هل ترى أن أتزوج أم أدع؟ قال: أي الأمرين فعلت ندمت عليه.

وسئل: أي شيء أصعب على الإنسان؟ قال: أن يعرف عيب نفسه، وأن يمسك عما لا ينبغي أن يتكلم به.

ورأى رجلاً عثر فقال له: لأن تعثر برجلك خير من أن تعثر بلسانك.

وسئل: ما الكرم؟ فقال: النزاهة عن المساوىء.

وسئل: ما الْحياة؟ فقال: التمسك بأمر الله تعالى.

وسئل: ما النوم؟ فقال: النوم موتة خفيفة، والموت نومة طويلة.

وقال: ليكن اختيارك من الأشياء حديثها، ومن الإخوان أقدمهم.

وقال: أنفع العلم ما أصابته الفكرة، وأقله نفعاً ما قلته بلسانك.

وقال: ينبغي أن يكون المرء حَسَن الشكل في صغره، وعفيفاً عند إدراكه، وعدلاً في شبابه، وذا رأي في كهولته، وحافظاً للستر عند الفناء، حتى لا تلحقه الندامة.

وقال: ينبغي للشاب أن يستعد لشيخوخته مثل ما يستعد الإنسان للشتاء من البرد الذي يهجم عليه.

وقال: يا بني: احفظ الأمانة تحفظك، وصنها حتى تصان.

وقال: جوعوا إلى الْحكمة، واعطشوا إلى عبادة الله تعالى قبل أن يأتيكم المانع منهما.

وقال لتلامذته: لا تكرموا الجاهل فيستخف بكم، ولا تتصلوا بالأشرار فتعدوا فيهم، ولا تعتمدوا الغنى إن كنتم تلامذة الصدق، ولا تهملوا أمر أنفسكم في أيامكم ولياليكم، ولا تستخفوا بالمساكين في جميع أوقاتكم.

وكتب إليه بعض الحكماء يستوصفه أمر عالمي العقل والحس، فقال: أما عالم العقل فدار ثبات وثواب. وأما عالم الحس فدار بوار وغرور.

وسئل: ما فضل علمك على علم غيرك؟ فقال: معرفتي بأن علمي قليل.

وقال: أخلاق محمودة وجدتها في الناس؛ إلا أنها إنما توجد في قليل: صديق يحب صديقه غائباً كمحبته حاضراً[1]، وكريم يكرم الفقراء كما يكرم الأغنياء، ومقر بعيوبه إذا ذكرت، وذاكر يوم نعيمه في يوم بؤسه، ويوم بؤسه في يوم نعيمه، وحافظ لسانه عند غضبه، وآمرٌ بالمعروف دائماً.

٩ ــ حكم أوميروس الشاعر[2]

وهو من كبار القدماء، الذي يجريه أفلاطون، وأرسطوطاليس في أعلى

(١) قيل لسولون: كيف تتخذ الأصدقاء؟ فقال: أن يُكرموا إذا حضروا، ويحسن ذكرهم إذا غابوا.

(٢) هوميروس: هو الشاعر الملحمي اليوناني الكبير. ولد في آسيا الصغرى وعاش ما بين القرنين العاشر والحادي عشر قبل الميلاد، قيل إنه كان أعمى. نسب إليه المؤلفون اليونان أشعار «الإلياذة»

المراتب ويستدل بشعره لما كان يجمع فيه من إتقان المعرفة، ومتانة الحكمة، وجودة الرأي، وجزالة اللفظ. فمن ذلك قوله: لا خير في كثرة الرؤساء. وهذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة، لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال، ويستدل بها أيضاً في التوحيد لما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تعكر على حقيقة الإلهية بالإفساد. وفي الحكمة: لو كان أهل بلد كلهم رؤساء لما كان رئيس البتة. ولو كان أهل بلد كلهم رعية لما كانت رعية البتة.

ومن حكمه: قال: إني لأعجب من الناس! إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى فيدَعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم[1]! قال له تلميذه: لعل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم. فقال له: بهذا السبب يكثر تعجبي منهم! من قبل أنهم يحسون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسبون أن في ذلك البدن نفساً غير ميتة.

وقال: من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة والموت معتق مطلق؛ آثر الموت على الحياة.

وقال: العقل نحوان: طبيعي وتجريبي. وهما مثل الماء والأرض. وكما أن النار تذيب كل صامت وتخلصه وتمكن من العمل فيه، كذلك العقل يذيب الأمور ويخلصها ويفصلها ويعدها للعمل. ومن لم يكن لهذين النحوين فيه موضع فإن خير أموره له قصر العمر.

وقال: إن الإنسان الخير أفضل من جميع ما على الأرض. والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض.

= و«الأوذيسة» و«الأغاني الهوميرية» التي أثرت تأثيراً عميقاً على مستقبل الشعر اليوناني. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢).

(١) وفي «الكلم الروحانية» وقال: إني لأعجب من الناس أن مكنهم الله من الاقتداء بالملائكة فيدعون ذلك ويميلون للاقتداء بالبهائم.

وقال: لِنْ تنْبُل، واحلم تعز، ولا تكن معجباً فَتُمْتَهن[1]، واقهر شهوتك فإن الفقير من انحط إلى شهواته.

وقال: الدنيا دار تجارة، والويل لمن تزوّد عنها بالخسارة.

وقال: الأمراض ثلاثة أشياء: الزيادة، والنقصان في الطبائع الأربع، وما تهيجه الأحزان. فشفاء الزائد والناقص في الطبائع: الأدوية، وشفاء ما تهيجه الأحزان: كلام الحكماء والإخوان.

وقال: العمى خير من الجهل، لأن أصعب ما يخاف من العمى التهور في بئر ينهد منه الجسد، والجهل يتوقع منه هلاك الأبد.

وقال: مقدمة المحمودات الحياء، ومقدمة المذمومات القحة.

وقال إيراقليطس: إن أوميروس الشاعر لما رأى تضاد الموجودات دون فلك القمر قال: يا ليته هلك التضاد من هذا العالم ومن الناس والسادة، يعني النجوم واختلاف طبائعها، وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف حتى يكون هذا العالم المتحرك المنتقل داخلاً في العالم الساكن الدائم الباقي.

ومن مذهبه: أن بهرام، يعني الريح، واقع الزهرة فتولدت من بينهما طبيعة هذا العالم.

وقال: إن الزهرة علة التوحيد والاجتماع، وبهرام علة التفرق والاختلاف، والتوحد ضد التفرق. فلذلك صارت الطبيعة ضداً: تركب وتنقص، وتوحد وتفرق.

وقال: الحظ شيء أظهره العقل بوساطة العلم، فلما قابل النفس عشقته بالعنصر، هذه حكمه.

وأما مقطعات أشعاره فمنها: قال: ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية. إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب. ارفع من عمرك ما يحزنك، إن أمور العالم

=(١) وفي «لباب الآداب»: لن تنل، واحلم تنبل، ولا تكن معجباً فتمتهن.

تعلمك العلم، إن كنت ميتاً فلا تحقر عداوة من لا يموت، كل ما يمتار في وقته يفرح به. إن الزمان يبين الحق وينيره. اذكر نفسك أبداً أنك إنسان. إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك، إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها، اطلب رضاء كل أحد، لا رضاء نفسك فقط. إن الضحك في غير وقته هو ابن عم البكاء، إن الأرض تلد كل شيء ثم تسترده، إن الرأي من الجبان جبان، انتقم من الأعداء نقمة لا تضرك، كن حسن الجرأة ولا تكن متهوراً، إن كنت ميتاً فلا تذهب مذهب من لا يموت، إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملاً يوجب الموت، إن الطبيعة كونت الأشياء بإرادة الرب تعالى. من لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهي، آمن بالله فإنه يوفقك في أمورك، إن مساعدة الأشرار على أفعالهم كفر بالله، إن المغلوب من قاتل الله والبخت، اعرف الله، واعقل الأمور الإنسانية، إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البادية، إن العقل الذي يناطق الله لشريف، إن قوام السنة بالرئيس، إن لفيف الناس وإن كانت لهم قوة فليس لهم عقل. إن السنة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الإله، رأيي أن والديك آلهة لك، إن الأب هو من رَبَّى لا من ولد، إن الكلام في غير وقته يفسد العمر كله، إذا حضر البخت تمت الأمور، إن سنن الطبيعة لا تتعلم، إن اليد تغسل اليد، والأصبع الأصبع، ليكن فرحك بما تدخره لنفسك دون ما تدخره لغيرك، يعني بالمدخر لنفسه: العلم والحكمة، وبالمدخر لغيره: المال.

وقال: الكرم يحمل ثلاثة عناقيد: عنقود الالتذاذ، وعنقود الشكر، وعنقود الشيم، خير أمور العالم الحسي أوساطها، وخير أمور العالم العقلي أفضلها.

وقيل: إن وجود الشعر في أمة يونان كان قبل الفلسفة، وإنما أبدعه أوميروس، وتاليس كان بعده بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة، وأول فيلسوف كان منهم في سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام، وهذا ما أخبر به كورفس في كتابه، وذكر فورفوريوس أن تاليس ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك بختنصر.

١٠ ـ حِكم بقراط(١)

بقراط واضع الطب الذي قال بفضله الأوائل والأواخر، وكان أكثر حكمته في الطب وشهرته به، فبلغ خبره إلى بهمن بن اسفنديار بن كشتاسب، فكتب إلى فيلاطس ملك قوه، وهو بلد من بلاد اليونانيين؛ يأمر بتوجيه بقراط إليه، وأمر له بقناطير من الذهب فأبى ذلك، وتأبى عن الخروج إليه ضناً بوطنه وقومه، وكان لا يأخذ على المعالجة أجرة من الفقراء وأوساط الناس، وقد شرط أن يأخذ من الأغنياء أحد ثلاثة أشياء: طوقاً، أو إكليلاً، أو سواراً من ذهب.

فمن حكمه أن قال: استهينوا بالموت فإن مرارته في خوفه.

وقيل له: أي العيش خير؟ قال: الأمن مع الفقر خير من الغنى مع الخوف.

وقال: الحيطان والبروج لا تحفظ المدن، ولكن تحفظها آراء الرجال وتدبير الحكماء.

وقال: يداوى كل عليل بعقاقير أرضه، فإن الطبيعة متطلعة إلى هوائها، ونازعة إلى غذائها(٢).

ولما حضرته الوفاة قال: خذوا جامع العلم مني: من كثر نومه، ولانت طبيعته، ونديت جلدته طال عمره.

وقال: الإقلال من الضار خير من الإكثار من النافع.

وقال: لو خلق الإنسان من طبيعة واحدة لما مرض، لأنه لم يكن هناك شيء يضادها فيمرض.

---

(١) بقراط: ولد في جزيرة كوس اليونانية نحو ٤٦٠ق. م. وهو أشهر الأطباء الأقدمين، جعل للأمراض مصدرين: الهواء والغذاء. دعاه أرتحششتا لمعالجة الوباء المتفشي في بلاده فأبى أن يخدم أعداء وطنه. نقلت بعض مصنفاته إلى العربية ومنها: «تقدمة المعرفة» و«طبيعة الإنسان» ومن كتبه أيضاً «كتاب الأجنة» و«كتاب الأهوية والمياه والبلدان» وقد توفي سنة ٣٧٧ق. م. (عيون الأنباء ص ٢٤).

(٢) وفي «الكلم الروحانية»: ليداو كل مريض بعقاقير أرضه، فإن الطبيعة تتطلع لهوائها. وتنزع إلى غذائها، وقال: غذاء الطبيعة من أنجع أدويتها.

ودخل على عليل فقال له: أنا، والعلة، وأنت؛ فإن أعنتني عليها بالقبول لما تسمع مني صرنا اثنين، وانفردت العلة فقوينا عليها، والاثنان إذا اجتمعا على واحد غلباه.

وسئل: ما بال الإنسان أثور ما يكون بدنه إذا شرب الدواء(1)؟ قال: مثل ذلك مثل البيت أكثر ما يكون غباراً إذا كنس.

وحديث ابن الملك: أنه عشق جارية من حظايا أبيه فنهك بدنه؛ واشتدت علته، فأحضر بقراط فجس نبضه، ونظر إلى تفسرته فلم ير أثر علة. فذاكره حديث العشق فرآه يهشّ لذلك ويطرب. فاستخبر الحال من حاضنته فلم يكن عندها خبر، وقالت: ما خرج قط من الدار فقال بقراط للملك: مر رئيس الخصيان بطاعتي، فأمره بذلك، فقال: أخرج عليّ النساء، فخرجن وبقراط واضع أصبعه على نبض الفتى، فلما خرجت الحظية اضطرب عرقه، وطار قلبه، وحارّ طبعه. فعلم بقراط أنها المعينة لهواه، فصار بقراط إلى الملك وقال له: ابن الملك قد عشق مَن الوصول إليها صعب. قال الملك: ومن ذاك؟ قال: هو يحب حليلتي. قال: أنزل عنها ولك عنها بدل. فتخازن بقراط ووجم، وقال: هل رأيت أحداً كلف أحداً طلاق امرأته ولا سيما الملك في عدله ونصفته يأمرني بمفارقة حليلتي، ومفارقتها مفارقة روحي؟ قال الملك: إني أوثر ولدي عليك، وأعوضك من هو أحسن منها، فامتنع حتى بلغ الأمر إلى التهديد بالسيف. قال بقراط: إن الملك لا يسمى عدلاً حتى ينتصف من نفسه ما ينتصف من غيره، أرأيت لو كانت العشيقة حظية الملك؟.

قال: يا بقراط! عقلك أتم من معرفتك! ونزل عنها لابنه، وبرىء الفتى من مرضه ذلك.

وقال بقراط: إياك أن تأكل إلا ما تستمرىء. وأما ما لا تستمرىء فإنه يأكلك.

---

(1) أثور: أهيج.

وقيل لبقراط: لمَ يثقل الميِّت؟ قال: لأنه كان اثنين: أحدهما خفيف رافع، والآخر ثقيل واضع. فلما انصرف أحدهما وهو الخفيف الرافع ثقل الثقيل الواضع.

وقال: الجسد يعالج جملة على خمسة أضرب: ما في الرأس بالغرغرة، وما في المعدة بالقيء، وما في البدن بإسهال البطن. وما بين الجلدين بالعرق، وما في العمق وداخل العروق بإرسال الدم.

وقال: الصفراء بيتها المرارة وسلطانها في الكبد. والبلغم بيته المعدة، وسلطانه في الصدر. والسوداء بيتها في الطحال، وسلطانها في القلب. والدم بيته القلب، وسلطانه في الرأس.

وقال لتلميذ له: ليكن أفضل وسيلتك إلى الناس محبتك لهم، والتفقد لأمورهم ومعرفة حالهم، واصطناع المعروف إليهم.

ويحكى عن بقراط قوله المعروف: العمر قصير، والصناعة طويلة، والوقت ضيق، والزمان جديد، والتجربة خطر، والقضاء عسر[١].

وقال لتلاميذه: أقسموا الليل والنهار ثلاثة أقسام: فاطلبوا في القسم الأول العقل الفاضل، واعملوا في القسم الثاني بما أحرزتم من ذلك العقل، ثم عاملوا في القسم الثالث من لا عقل له، وانهزموا من الشر ما استطعتم[٢].

وكان له ابن لا يقبل الأدب، فقالت له امرأته: إن ابنك هو منك فأدبه، فقال لها: هو مني طبعاً، ومن غيري نفساً، فما أصنع به؟.

---

(١) وجاء في «الكلم الروحانية» ص ٩٩: العمر قصير والصناعة طويلة والوقت ضيق والتجربة خطر، والقضاء عسر.

(٢) ومن حكمه أيضاً: من صحب السلطان فلا يجزع من قسوته كما لا يجزع الغواص من ملوحة البحر، من كثر أدبه شرف وإن كان وضيعاً، وساد وإن كان غريباً، وكثرت الحاجة إليه وإن كان فقيراً. (انظر لباب الآداب).

وقال: ما كان كثيراً فهو مضاد للطبيعة، فلتكن الأطعمة والأشربة والنوم والجماع والتعب قصداً.

وقال: إن صحة البدن إذا كانت في الغاية كان أشد خطراً.

وقال: إن الطب هو حفظ الصحة بما يوافق الأصحاء، ودفع المرض بما يضاده.

وقال: من سقى السم من الأطباء، وألقى الجنين، ومنع الحبل، واجترأ على المريض فليس من شيعتي. وله أيمان معروفة على هذه الشرائط، وكتب معروفة كثيرة في الطب.

وقال في الطبيعة: إنها القوة التي تدبر الجسم من الإنسان، فتصوره من النطفة إلى تمام الخلقة، خدمة للنفس في إتمام هيكلها. ولا تزال هي المدبرة له غذاء من الثدي وبعده مما به قوامه من الأغذية. ولها ثلاث قوى: المولدة، والمربية، والحافظة. ويخدم الثلاث أربع قوى: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة.

١١ ــ حكم ديمقْرِيطِيس

وهو من الحكماء المعتبرين في زمان بهمن بن اسفنديار وهو وبقراط كانا في زمان واحد قبل أفلاطون. وله آراء في الفلسفة وخصوصاً في مبادىء الكون والفساد. وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي، وما أنصف.

قال ديمقريطيس: إن الجمال الظاهر يشبه به المصورون بالأصباغ، ولكن الجمال الباطن لا يشبه به إلا من هو له بالحقيقة، وهو مخترعه ومنشئه.

وقال: ليس ينبغي أن تعدّ نفسك من الناس ما دام الغيظ يفسد رأيك ويتبع شهوتك.

وقال: ليس ينبغي أن يمتحن الناس في وقت ذلتهم، بل في وقت عزتهم وملكهم. وكما أن الكير يمتحن به الذهب، كذلك الملك يمتحن به الإنسان فيتبين خيره وشره.

وقال: ينبغي أن تأخذ في العلوم بعد أن تنفي عن نفسك العيوب وتعوّدها الفضائل، فإنك إن لم تفعل هذا لم تنتفع بشيء من العلوم.

وقال: من أعطى أخاه المال فقد أعطاه خزائنه، ومن أعطاه علمه ونصيحته فقد وهب له نفسه.

وقال: لا ينبغي أن تعدَّ النفع الذي فيه الضرر العظيم نفعاً، ولا الضرر الذي فيه النفع العظيم ضرراً، ولا الحياة التي لا تحمد أن تعدَّ حياة.

وقال: مثل من قنع بالاسم كمثل من قنع عن الطعام بالرائحة.

وقال: عالم معاند خير من جاهل منصف.

وقال: ثمرة الغرة التواني، وثمرة التواني الشقاء، وثمرة الشقاء ظهور البطالة، وثمرة البطالة السفه والعبث والندامة والحزن.

وقال: يجب على الإنسان أن يطهر قلبه من المكر والخديعة، كما يطهر بدنه من أنواع الخبث.

وقال: لا تطمع أحداً أن يطأ عقبك اليوم فيطأك غداً.

وقال: لا تكن حلواً جداً لئلا تبلع، ولا مراً جداً لئلا تلفظ.

وقال: ذنب الكلب يكسب له الطعام، وفمه يكسب له الضرب[1].

---

(١) وقيل لديموقريطس: لم اخترت امرأة دميمة، قبيحة الوجه وأنت وسيم جسيم؟ قال: اخترت من الشر أقله. (الكلم الروحانية ص ١١٦).

وكان بأثينية نقاش غير حاذق فأتى ديمقريطيس وقال: جصص بيتك فأصوِّره. قال: صوِّره أولاً حتى أجصصه.

وقال: مثل العلم مع من لا يقبل وإن قبل لا يعمل؛ كمثل دواء مع سقيم وهو لا يداوى به.

وقيل له: لا تنظر، فغمض عينيه. قيل له: لا تسمع، فسد أذنيه. قيل له لا تتكلم، فوضع يده على شفتيه، قيل له: لا تعلم، قال: لا أقدر، وإنما أراد به أن البواطن لا تندرج تحت الاختيار، فأشار إلى ضرورة السر، واختيار الظاهر.

ولما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه، وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه، فلهذا لم يستطع أن يتصرف في أصله، لاستحالة أن يكون فاعل أصله، ولهذا الكلام شرح آخر، وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحسن، فإن الإدراك العقلي لا يتصور الانفكاك عنه، وإذا حصل لن يتصور نسيانه بالاختيار والإعراض عنه، بخلاف الإدراك الحسي، وهذا يدل على أن العقل ليس من جنس الحس، ولا النفس من حيز البدن.

وقد قيل: إن الاختيار في الإنسان مركب من انفعالين: أحدهما: انفعال نقيصة، والثاني: انفعال تكامل، وهو إلى الانفعال الأول أميل بحكم الطبيعة والمزاج، والآخر ضعيف فيه إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل والتمييز والنطق، فينشىء الرأي الثاقب، ويحدث الحزم الصائب، فيحب الحق، ويكره الباطل، فمتى وقف هذا المدد من القوة الاختيارية كانت الغلبة للانفعال الآخر، ولولا تركب الاختيار عن هذينْ الانفعالين، أو انقسامه إلى هذين الوجهين لتأتى للإنسان جميع ما يقصده بالاختيار، بلا مهلة ولا ترجح، ولا هنية ولا تريح، ولا استشارة ولا استخارة.

وهذا الرأي الذي رآه هذا الحكيم لم أجد أحداً أبه له، ولا عثر عليه، أو حكم به، أو أومأ إليه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

١٢ ـ حكم أوقليدس[١]

وهـو أول من تكلم في الـريـاضيـات وأفـرده علمـاً نـافعـاً في العلوم، منقحـاً للخاطر، ملقِّحاً للفكر، وكتابه معروف باسمه، وكذلك حكمته.

وقد وجدنا له حكماً متفرقة فأوردناها على سـوق مرامنـا، وطرد كـلامنا. فمن ذلك قوله: الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية.

وقال له رجل يتهدده: إني لا آلو جهداً في أن أفقدك حياتك، قال أوقليـدس: وأنا لا آلو جهداً في أن أفقدك عضبك.

وقال: كل أمر تصرفنا فيه وكانت النفس الناطقة هي المقدرة له فهو داخـل في الأفعال الإنسانية، وما لم تقدره النفس الناطقة فهو داخل في الأفعال البهيمية.

وقال: من أراد أن يكون محبوبه محبوبك وافقـك على ما تحب. فـإذا اتفقتما على محبوب واحد صرتما إلى الاتفاق.

وقال: افزع إلى ما يشبه الرأي العام التدبيري العقلي، واتهم ما سواه.

وقـال: كل مـا استُطيـعَ خلعـه ولم يضطر إلى لـزومه المـرء فلم الإقامـة على مكروهه؟.

وقـال: الأمور جنسـان: أحدهمـا يستطاع خلعـه والمصير إلى غيـره، والآخر توجبه الضرورة فلا يستطاع الانتقال عنـه، والاغتمام والأسف على كـل واحد منهمـا غير سائـغ في الرأي.

---

(١) أوقليـدس: حكيم يونـاني قديم العهـد، شامي الـدار، قيل إنـه ولد في الإسكنـدرية وأن أبـاه دمشقي الوطن. ويبدو من أخباره أنه استوطن أغريقية قبل الميلاد بثلاثمائة سنة. فتح في الإسكندريـة مدرسـة لتعليم الرياضيات، فصارت في وقت قصير أول مدرسة في مصر.

وكان أوقليدس لطيف العشرة، حسن القيام على عمله. ألف في الرياضيـات تآليف عـدة، ضاع أكثرها، ومن أشهرها: كتابه المعروف بأصول أوقليدس، وكتـاب المفروضـات، وكتاب تـأليف اللحون وغيرها. (معارف البستاني ٤: ٩١).

وقال: إن كانت الكائنات من المضطرة فما الاهتمام بالمضطر إذ لا بد منه؟ وإن كانت غير مضطرة فلم الهم فيما يجوز انتقال عنه؟.

وقال: الصواب إذا كَان عاماً كان أفضل، لأن الخاص يقع بالتحري وتلقاء أمر ما.

وقال: العمل على الإنصاف ترك الإقامة على المكروه.

وقال: إذا لم يضطرك إلى الإقامة عليه شيء فإن أقمت رجعت باللائمة عليك.

وقال: الحزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التي في الإمكان عسرها ويسرها.

وقال: كل فائت وجدت في الأمور منه عوضاً أو أمكنك اكتساب مثله، فما الأسف على فوته؟ وإن لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل، فما الأسف على ما لا سبيل إلى مثله ولا إمكان في دفعه.

وقال: لما علم العاقل أنه لا ثقة بشيء من أمر الدنيا ألقى منها ما منه بد، واقتصر على مالا بد منه، وعمل فيما يوثق به بأبلغ ما قدر عليه.

وقال: إذا كان الأمر ممكناً فيه التصرف فوقع بحال ما تحب فاعتده ربحاً، وإن وقع بحال ما تكره فلا تحزن، فإنك قد كنت عجلت فيه على غير ثقة بوقوعه على ما تحب.

وقال: لم أر أحداً إلا ذاماً للدنيا وأمورها، إذ هي على ما هي من التغير والتنقل. فالمستكثر منها يلحقه أن يكون أشد اتصالاً بما يذم، وإنما يذم الإنسان ما يكره. والمستقل منها مستقل مما يكره، وإذا استقل مما يكره كان ذلك أقرب إلى ما يحب.

وقال: أسوأ الناس حالاً من لا يثق بأحد لسوء ظنه، ولا يثق به أحد لسوء فعله.

وقال: الجشع بين شرين، فالإعدام يخرجه إلى السفه، والجدة تخرجه إلى الأشر.

وقال: لا تعن أخاك على أخيك في خصومة، فإنهما يصطلحان عن قليل، وتكتسب المذمة.

١٣ ـ حكم بَطْلَيْمُوسْ[(١)]

وهو صاحب المجسطي الذي تكلم في هيئات الفلك، وأخرج علم الهندسة من القوة إلى الفعل.

فمن حكمه أنه قال: ما أحسن الإنسان أن يصبر عما يشتهي، وأحسن منه أن لا يشتهي إلا ما ينبغي.

وقال: الحليم الذي إذا صدق صبر، لا الذي إذا قذف كظم.

وقال: لَمن يغني الناس ويسأل أشبه بالملوك ممن يستغني بغيره ويسأل.

وقال: لأن يستغني الإنسان عن الملك أكرم له من أن يستغني به.

وقال: موضع الحكمة من قلوب الجهال، كموقع الذهب والجوهر من ظهر الحمار.

وسمع جماعة من أصحابه وهم حول سرادقة يقعون فيه ويثلبونه، فهز رمحاً كان بين يديه ليعلموا أنهم بمسمع منه، وأن يتباعدوا عنه قِيدَ رمح، ثم يقولوا ما أحبوا.

---

(١) بطليموس: من مشاهير علماء اليونان، ولد في بيلوسيوم ونشأ في الإسكندرية، وقد انتهى عليه علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك، وعنده اجتمع ما كان متفرقاً من هذه الصناعة بأيدي اليونانيين والروم وغيرهم، وهو صاحب كتاب «المجسطي» الذي تناوله كثيرون بالشرح والتبيين كالفضل بن أبي حاتم التبريزي، ومحمد بن جابر التباني، والبيروني.

وبطليموس أول من عمل الأسطرلاب والآلات النجومية والمقاييس والأرصاد. ومن كتبه: كتاب المواليد، وكتاب الحرب والقتال، وكتاب استخراج السهام وغيرها. وقد اشتهر أيضاً بفن الموسيقى وبالآليات والتاريخ والتنجيم. (الفهرست ابن النديم ص ٣٧٤).

وقال: العلم في موطنه كالذهب في معدنه، لا يستنبط إلا بالدؤوب والتعب، والكد والنصب، ثم يجب تخليصه بالفكر كما يخلص الذهب بالنار.

وقال بطليموس: دلالة القمر في الأيام أقوى، ودلالة الشمس والزهرة في الشهور أقوى، ودلالة المشتري وزحل في السنين أقوى.

ومما نقل عنه أنه قال: نحن كائنون في الزمن الذي يأتي بعد، وهذا رمز إلى المعاد، إذ الكون والوجود الحقيقي: ذلك الكون والوجود في ذلك العالم.

١٤ ــ حكم أهل المَظالّ(١)

ومنهم: خروسيبس وزينون، وقولهما الخالص: إن الباري تعالى المبدع الأول واحد محض، هو هو إن فقط، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما. وفي بدء ما أبدعهما، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء.

وذكروا أن للنفس جرمين: جرم من النار والهواء، وجرم من الماء والأرض، فالنفس متحدة بالجرم الذي من النار والهواء، والجرم الذي من النار والهواء متحد بالجرم الذي من الماء والأرض، والنفس تظهر أفاعيلها في ذلك الجرم، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض، ولا قدر مكاني، وباصطلاحنا سميناه جسماً، وأفاعيل النفس فيه نيرة بهية، ومن الجسم إلى الجرم ينحدر النور، والحسن، والبهاء، ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين كانت أظلم، ولم يكن لها نور شديد.

وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زكية استخصت الأجزاء النارية والهوائية، وهي جسمها، واستصحبت في ذلك العالم جسماً روحانياً، نورانياً علوياً، طاهراً،

---

(١) يظهر أن الشهرستاني وغيره لم يذكروا عن أهل المظال إلا القليل لأن التاريخ لم يحفظ لنا مما كتبه الفلاسفة الرواقيون في القرون الثلاثة الأولى من حياة مدرستهم سوى أجزاء قليلة متناثرة، على كثرة ما سطرت أقلامهم، حتى قيل عن أحدهم كريسبس إنه ألّف وحده نحو سبعمائة كتاب مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو مما نأى بالكتاب الإسلاميين عن العناية بهم وبفلسفتهم. (الفلسفة الرواقية ص ٣٠).

مهذباً من كل ثقل وكدر، وأما الجرم الذي من الماء والأرض فيدثر ويفنى، لأنه غير مشاكل للجسم السماوي، لأن ذلك الجسم خفيف لطيف لا وزن له، ولا يلمس، وإنما يدرك من البصر فقط، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل، فألطف ما يدرك الحس البصري من الجواهر هي النفسانية، وألطف ما يدرك من إبداع الباري تعالى الآثار التي عند العقل.

وذكروا أن النفس إنما هي مستطيعة ما خلّاها الباري تعالى أن تفعل، وإذا ربطها فليست بمستطيعة كالحوان الذي إذا خلّاه مدبره؛ أعني الإنسان، كان مستطيعاً في كل ما دعى إليه، وتحرك إليه، وإذا ربطه لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعاً.

وذكروا أن دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء وأما التطهير والتهذيب فمن جهة الكل، لأنه إذا انفصلت النفس الكلية إلى النفس الجزئية، والعقل الجزئي من العقل الكلي غلظت وصارت من حيز الجرم، لأنها كلما سفلت اتحدت بالجرم، والجرم من حيز الماء والأرض، وهما ثقيلان يذهبان سفلاً، وكلما اتصلت النفس الجزئية بالنفس الكلية، والعقل الجزئي بالعقل الكلي ذهبت علواً، لأنها تتحد بالجسم، والجسم من حيز النار والهواء، وكلاهما لطيفان يذهبان علواً، وهذان الجرمان مركبان، وكل واحد منهما من جوهرين، واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصري، فأما عند الحواس الباطنة، وعند العقل فليست شيئاً واحداً، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم، لأنه أشد روحانية، ولأن هذا العالم ليس مشاكلاً له، ولا مجانساً له، والجرم مشاكل ومجانس لهذا العالم، فصار الجرم أظهر من الجسم لمجانسة هذا العالم وتركيبه، وصار الجسم مستبطناً في الجرم، لأن هذا العالم غير مشاكل له، وغير مجانس له، فأما في ذلك العالم فالجسم ظاهر على الجرم لأن ذلك العالم عالم الجسم لأنه مجانس ومشاكل له، ويكون لطيف الجرم الذي هو من لطيف الماء والأرض المشاكل لجوهر النار والهواء، مستنبطاً في الجسم، كما كان الجسم

مستبطناً في هذا العالم في الجرم، فإذا كان هذا فيما ذكروا هكذا كان ذلك الجسم باقياً دائماً لا يجوز عليه الدثور ولا الفناء، ولذته دائمة لا تملها النفوس ولا العقول، ولا ينفد ذلك السرور والحبور.

ونقلوا عن أفلاطون أستاذهم: لما كان الواحد لا بدء له، صار نهاية كل متناه، وإنما صار الواحد لا نهاية له، لأنه لا بدء له، لا أنه لا بدء له، لأنه لا نهاية له.

وقال: ينبغي للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه في المرآة، فإن كان قبيحاً لم يفعل قبيحاً فيجمع بين قبيحين وإن كان حسناً، لم يشنه بقبيح.

وقال: إنك لن تجد الناس إلا أحد رجلين: إما مؤخراً في نفسه قدّمه حظه، أو مقدماً في نفسه أخره دهره، فارض بما أنت فيه اختياراً، وإلا رضيت اضطراراً.

الفصل الثالث

متأخِّرو حكماء اليونان

وهم الحكماء الذين تلوهم في الزمان، وخالفوهم في الرأي مثل أرسطوطاليس ومن تابعه على رأيه مثل: الإسكندر الرومي، والشيخ اليوناني، وديوجانس الكلبي وغيرهم وكلهم على رأي أرسطوطاليس في المسائل التي تفرد بها عن القدماء.

ونحن نذكر من آرائه ما يتعلق بغرضنا من المسائل التي شرع فيها الأوائل وخالفهم المتأخرون، ونحصرها في ست عشرة مسألة، وبالله التوفيق.

١ ــ رأي أرِسْطُوطَالِيس [1] بن نِيقُومَاخُوس

من أهل أسطاخرا، وهو المقدم المشهور، والمعلم الأول، والحكيم المطلق

---

(١) أرسطوطاليس: ولد أسطوطاليس سنة ٣٨٤ق. م. في مدينة أسطاغيرا، وهي مدينة أيونية ومرفأ من بلاد مقدونيا على بحر إيجة وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني أمنتاس الثاني جد الإسكندر، وقد مات أبوه وهو فتى، التحق بأكاديمية أفلاطون في الثامنة عشرة من عمره فلزمها عشرين سنة إلى أن توفي مؤسسها، وقد اتهمه بعضهم بكفران نعمة أستاذه. كان يقول: أحب الحق وأحب أفلاطون وأوثر =

عندهم. وكان مولده في أول سنة من ملك أردشير بن دارات. فلما أتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى المؤدب أفلاطون فمكث عنده نيفاً وعشرين سنة. وإنما سموه المعلم الأول؛ لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو، وواضع العروض، فإن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، وهو واضع لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها، بل بمعنى أنه جرد آلته عن المادة فقومها تقريباً إلى أذهان المتعلمين حتى يكون كالميزان عندهم يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ، والحق بالباطل، إلا أنه أجمل القول فيه إجمال الممهدين، وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين. وله حق السبق وفضيلة التمهيد. وكتبه في الطبيعيات، والإلهيات، والأخلاق معروفة، ولها شروح كثيرة.

ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح «ثامسطيوس» الذي اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم: أبو علي بن سينا، وأردنا نكتاً من كلامه في الإلهيات، وأحلنا باقي مقالاته في المسائل على نقل المتأخرين، إذ لم يخالفوه في رأي، ولا نازعوه في حكم، بل هم كالمقلدين له، المتهالكين عليه، وليس الأمر على ما مالت ظنونهم إليه.

* **المسألة الأولى:**

في إثبات واجب الوجود الذي هو المحرك الأول[1]، قال في كتاب «أثولوجيا» من حرف اللام:

= الحق على أفلاطون. وقد روي أنه ألف قرابة أربعمائة كتاب، وقد فقد معظمها، ومن حسن الحظ أن ما بقي منها هو أهم ما كتب. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١١).

(١) وقد قرر أن المحرك الأول واهب الوجود، وهو غير متحرك أصلاً بالذات، ولا بالعرض، فيرى أن الله محيط بالعالم ولكن التماس غير ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية، والله غير جسمي، إذ أنه ليس له مكان، وقد ذهب إلى أنه إذا كان الفاعل يماس المنفعل دائماً، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادي، بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم، فكيف يماس اللامادي المادي، فالله علة غائية لحركة العالم، والله منزه عن الحركة، لأنه إذا كان متحركاً وجب أن يفتقر إلى محرك، وهذا المحرك هو بدوره مفتقر إلى محرك، فيستقر الأمر بأن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة.

إن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب: إثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك. قال: إنا وجدنا المتحركات على اختلاف جهاتها وأوضاعها، ولا بد لكل متحرك من محرك، فإما أن يكون المحرك متحركاً؛ فيتسلسل القول فيه ولا يتحصل، وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك، ولا يجوز أن يكون فيه معنى ما بالقوة فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل؛ إذ هو لا يتحرك من ذاته من القوة إلى الفعل، فالفعل إذن أقدم من القوة، وما بالفعل أقدم على ما بالقوة، وكل جائز وجوده ففي طبيعته معنى ما بالقوة، وهو الإمكان والجواز فيحتاج إلى واجب به يجب، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك، فواجب الوجود بذاته: ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل. وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان، وذلك إذا أخذته بلا شرط، وإذا أخذته بشرط علته فله الوجوب، وإذا أخذته بشرط لا علية فله الامتناع.

* **المسألة الثانية:**

في أن واجب الوجود واحد[1]، أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد، ويقول: إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست إلا في كثرة العنصر، وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر، لأنه تمام، قائم بالفعل، لا يخالط القوة فإذن المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد، أي بالاسم والذات، قال: فمحرك العالم واحد، لأن العالم واحد، هذا نقل ثامسطيوس، وأخذ من نصر مذهبه يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث إنه واجب الوجود لذاته، قال: ولو كان كثيراً لحمل واجب الوجود عليه وعلى غيره بالتواطؤ فيشملها جنساً، وينفصل أحدهما عن الآخر نوعاً، فتتركب ذاته من جنس وفصل. فتسبق أجزاء

(١) فأرسطو يكشف في مذهبه عن وجود إله واحد يدبر هذا الكون، وقد ذكر الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» بأن أرسطو بيّن في كتاب «أوثولوجيا» أن الواحد موجود في كل كثرة، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهى أبداً، ويرهن على ذلك ببراهين جلية واضحة.

المركب على المركب سبقاً بالذات، فلا يكون واجباً بذاته، ولأنه لو لم يكن هو بعينه واجب الوجود لذاته لا لشيء عنه، بل لأمر خارج عنه واجب بذاته لكان واجب الوجود بذلك الأمر الخارج، فلم يكن واجباً بذاته، هذا خلف.

* **المسألة الثالثة:**

في أن واجب الوجود لذاته: عقل لذاته، وعاقل ومعقول لذاته[1]، عقل من غيره، أو لم يعقل.

أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة، منزه عن اللوازم المادية، فلا تحتجب ذاته عن ذاته.

وأما أنه عاقل لذاته، فلأنه مجرد لذاته.

وأما أنه معقول لذاته، فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته أو بغيره.

قال: الأول يعقل ذاته، ثم من ذاته يعقل كل شيء، فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه فيعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها من ذاته، وليس كونه عاقلاً وعقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً، بل الأمر بالعكس، أي عقله للأشياء جعلها موجودة، وليس للأول شيء يكمله، فهو الكامل لذاته، المكمل لغيره، فلا يستفيد وجوده من وجود كمالاً، وأيضاً فإنه لو كان يعقل الأشياء من الأشياء، لكان وجودها متقدماً على

---

(١) يقول: وإذ قد ثبت واجب الوجود، فنقول إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول، أما إنه معقول الماهية فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك، غير ممتنع عليها أن تعقل إنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة، أو مكنوفة بعوارض المادة، فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة، والوجود إذا جرد عن هذا العائق، كان وجوداً وماهيته معقولة. وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول. والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة، فهو بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هوية المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته، ومن فكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر، أو هو هو. (انظر النجاة ص ٣٩٨).

وجوده، ويكون جوهره في نفسه وفي قوامه، وفي طباعه أن يقبل معقولات الأشياء من الأشياء، فيكون في طباعه ما هو بالقوة من حيث يكمل بما هو خارج عنه، حتى يقال: لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى، وكان فيه عدمها، فيكون الذي له في طباع نفسه، وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادماً للمعقولات، ومن شأنه أن يكون له ذلك، فيكون باعتبار نفسه مخالطاً للإمكان والقوة، وإذ فرضنا أنه لم يزل ولا يزال موجوداً بالفعل، فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره.

قال: وإذا عقل ذاته عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل، وعقل كونه مبدأ، وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه، وإلا فلم يعقل ذاته بكنهها. قال: وإن كان ليس يعقل بالفعل. فما الشيء الكريم الذي له وهو الكون الناقص كماله؟ فيكون حاله كحال النائم، وإن كان يعقل الأشياء من الأشياء فتكون الأشياء متقدمة عليه بتقدم ما يقبله ذاته، وإن كان يعقل الأشياء من ذاته فهو المرام والمطلب، وقد يعبر عن هذا الغرض بعبارة أخرى تؤدي قريباً من هذا المعنى، فيقول: إن كان جوهره العقل وأن يعقل، فإما أن يعقل ذاته، أو غيره، فإن كان يعقل شيئاً آخر فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل، بأن يكون بعض الأحوال أن يعقل له أفضل من أن لا يعقل؟ أو بأن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل؟ فإنه لا يمكن القسم الآخر: وهو أن يكون يعقل الشيء الآخر أفضل من الذي له في ذاته، من حيث هو في ذاته، شيء يلزمه أن يعقل، فيكون فضله وكماله بغيره. وهذا محال.

* المسألة الرابعة:

في أن واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل، قال: الباري تعالى عظيم الرتبة[1] جداً غير محتاج إلى غيره، ولا متغير بسبب من غيره،

---

(١) انظر كتاب الإنصاف شرح كتاب اللام لابن سينا.

سواء كان التغير زمانياً، أوكان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً وإن كان دائماً في الزمان، وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته، وكل شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه. ولا يكون أيضاً مناسباً للحركة، خصوصاً إن كانت بعدية زمانية. وهذا معنى قوله: إن التغير إلى الشيء الذي هو شر.

وقد ألزم على كلامه: أنه إذا كان الأول يعقل أبداً ذاته، فإنه يتعب ويكل ويتغير ويتأثر. وأجاب ثامسطيوس عن هذا بأنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته، وكما لا يتعب من أن يحب ذاته فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته.

قال أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: ليست العلة أنه لذاته يعقل، أو لذاته يحب بل لأنه ليس مضاداً لشيء في الجوهر العاقل. فإن التعب هو أذى يعرض لسبب خروج عن الطبيعة، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتوالى مضادة لمطلوب الطبيعة. فأما الشيء الملائم واللذيذ المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه، فلم يجب أن يكون تكرره متعباً.

*** المسألة الخامسة:**

في أن واجب الوجود حي بذاته، باق بذاته[1]. أي كامل في أن يكون بالفعل مدركاً لكل شيء، نافذ الأمر في كل شيء.

وقال: إن الحياة التي عندنا يقترن بها من إدراك خسيس، وتحريك خسيس، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل الذي يتعقل من ذاته

(١) يقول أرسطو: وهي حياة، أي حي بذاته، أي كامل في أن يكون بالفعل مدركاً لكل شيء نافذ الأمر في كل شيء، فإن الحياة التي عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس، وأما هناك فالمشار إليه لفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل وذلك هو العقل، وخصوصاً العقل الذي من ذاته يتعقل كل شيء من ذاته، ثم قال: فإذن هو حياة وبصر متصل أزلي، أي حي بذاته، باق بذاته، فإن هذا هو الإله. (المصدر السابق).

كل شيء، وهو باقٍ الدهر أزلي، فهو حي بذاته، باقٍ بذاته، عالم بذاته. وإنما ترجع جميع صفاته إلى ما ذكرنا من غير تكثر ولا تغير في ذاته.

* **المسألة السادسة:**

في أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد(١)

قال: الصادر الأول هو العقل الفعال، لأن الحركات إذا كانت كثيرة، ولكل متحرك محرك، فيجب أن يكون عدد المحركات بحسب عدد المتحركات، فلو كانت المحركات والمتحركات تنسب إليه لا على ترتيب أول وثان، بل جملة واحدة، لتكثرت جهات ذاته بالنسبة إلى محرك محرك، ومتحرك متحرك، فتتكثر ذاته، وقد أقمنا البرهان على أنه واحد من كل وجه، فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد وهو العقل الفعال. وله في ذاته، وباعتبار ذاته، إمكان الوجود. وباعتبار علته وجوب الوجود، فتكثر ذاته لا من جهة علته، فيصدر عنه شيئان. ثم يزيد التكثر في الأسباب فتتكثر المسببات، والكل ينسب إليه.

* **المسألة السابعة:**

في عدد المفارقات(٢).

قال: إذا كان عدد المتحركات مترتباً على عدد المحركات، فتكون الجواهر المفارقة كثيرة على ترتيب أول وثان. فلكل كرة متحركة محرك مفارق غير متناهي

---

(١) المبدأ الأول واحد وإنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية، وبعد ذلك المبدأ جواهر كثيرة حالها هذه الحال، والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه، وكل متحرك فحركته من محرك، فالعلة الأولى يجب أن تكون ضرورة واحدة غير متحركة، وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة، وأن تكون في ذاتها غير متحركة لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس وأن تكون أزلية، إلا أن الوقوف على كثرة القوى يقصد إلى تعرفه من علم النجوم، ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة.

(٢) ثم إن أرسطو أخذ يبحث، هل المحرك المفارق الذي ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد، فيقول: إذا كانت الحركات كثيرة، والمتحرك الواحد محركه واحد، فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرة، بحسب عدد المحركات الأزلية. (انظر ذلك في كتاب الإنصاف شرح كتاب اللام لابن سينا).

القوة يحرك كما يحرك المشتهي والمعشوق. ومحرك آخر مزاول للحركة، فيكون صورة للجرم السماوي، فالأول عقل مفارق، والثاني نفس مزاول. فالمحركات المفارقة تحرك على أنها مشتهاة معشوقة. والمحركات المزاولة تحرك على أنها مشتهية عاشقة. ثم يطلب عدد المحركات من عدد حركات الأكر. وذلك شيء لم يكن ظاهراً في زمانه، وإنما ظهر بعد.

والأكر تسع، لما دل الرصد عليها. فالعقول المفارقة عشرة: تسعة منها مدبرات النفوس التسعة المزاولة، وواحد هو العقل الفعال.

* **المسألة الثامنة:**

في أن الأول مبتهج بذاته[1].

قال أرسطوطاليس: اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم، وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به. فالأول مغتبط بذاته، ملتذ بها، لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها وإن جل عن أن ينسب إليه لذة انفعالية، بل يجب أن يسمى ذلك بهجة، وعلاء، وبهاء. كيف ونحن نلتذ بإدراك الحق، ونحن مصروفون عنه، مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي نحن بها ناس، وذلك لضعف عقولنا، وقصورنا في المعقولات،

---

(١) قال أرسطو: والطبيعة لنا كحال صالحة، وما بعده يشير بهذا إلى أنه مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها، فهو مغتبط بذاته، ملتذ بها، وإن جل عن أن تنسب إليه اللذة الانفعالية، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر، فإنه لا محالة له بهاء ذاته، وعلاء ذاته، وهو مدرك لها وليس المعنى الذي يسمى في المحسوسات لذة الأنفس الشعور بالملائم والكمال الواصل من حيث يشعر به، ومن حيث هو كذلك، فكيف الإدراك الأول، للكمال الخفي بالغاية وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجية عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس. فنقول إنا مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس فيظهر لنا اتصال بالحق الأول فتكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً، وهذا الحال له أبداً، وهو لنا غير ممكن لأننا بدنيون ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة. (انظر المصدر السابق).

وانغماسنا في الطبيعة البدنية، لكنا نتوصل على سبيل الاختلاس فيظهر لنا اتصال بالحق الأول، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً، وهذه الحال له أبداً، وهولنا غير ممكن لأنا مذنبون، ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة.

* المسألة التاسعة:

في صدور نظام الكل، وترتيبه عنه(١).

قال: قد بينا أن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب: إثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك وقد بينا القول في الواحد غير المتحرك؛ وأما الاثنان الطبيعيان فهما: الهيولى، والصورة أو العنصر والصورة، وهما مبدأ الأجسام الطبيعية، وأما العدم فيعد من المبادىء بالعرض لا بالذات، فالهيولى جوهر قابل للصورة، والصورة معنى ما يقترن بالجوهر فيصير به نوعاً كالجزء المقوم له لا كالعرض الحال فيه، والعدم ما يقابل الصورة، فإنا متى توهمنا أن الصورة لم تكن فيجب أن يكون في الهيولى عدم الصورة، والعدم المطلق مقابل للصورة المطلقة، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة.

قال: وأول الصورة التي تسبق إلى الهيولى هي الأبعاد الثلاثة فتصير جرماً ذا طول، وعرض، وعمق، وهي الهيولى الثانية، وليست بذات كيفية. ثم تلحقها الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان، والرطوبة واليبوسة المنفعلتان، فتصير الأركان والأسطقسات الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، وهي الهيولى الثالثة. ثم تتكون منها المركبات التي تلحقها الأعراض والكون والفساد، ويكون بعضها هيولى بعض.

---

(١) وقد أخذ أرسطو يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن، ومن حيث النظام والعدل.

لمزيد من الاطلاع يجب النظر في كتاب الإنصاف شرح كتاب اللام لابن سينا.

قال: وإنما رتبنا هذا الترتيب في العقل والوهم خاصة دون الحس، وذلك أن الهيولى عندنا لم تكن معراة عن الصورة قط. فلم نقدر في الوجود جوهراً مطلقاً قابلاً للأبعاد ثم لحقته الأبعاد، ولا جسماً عارياً عن هذه الكيفيات، ثم عرض له ذلك، وإنما هو عند نظرنا فيما هو أقدم بالطبع، وأبسط في الوهم والعقل.

ثم أثبت طبيعة خامسة وراء هذه الطبائع لا تقبل الكون والفساد، ولا يطرأ عليها الاستحالة والتغير، وهي طبيعة السماء، وليس يعني بالخامسة طبيعة من جنس هذه الطبائع بل معنى ذلك أن طبائعها خارجة عن هذه. ثم هي كلها على تركيبات يختص كل تركيب خاص بطبيعة خاصة، ويتحرك بحركة خاصة، ولكل متحرك محرك مزاول، ومحرك مفارق، والمتحركات أحياء ناطقون، والحيوانية والناطقية لها بمعنى آخر. وإنما يحمل ذلك عليها وعلى الإنسان بالاشتراك، فترتيب العالم كله علويه وسفليه على نظام واحد، وصار النظام في الكل محفوظاً بعناية المبدأ الأول على أحسن ترتيب وأحكم قوام، متوجهاً إلى الخير، وترتيب الموجودات كلها في طباع الكل على نوع نوع ليس على ترتيب المساواة، فليس حال السباع كحال الطير، ولا حالها كحال النبات، ولا حال النبات كحال الحيوان.

قال: وليس مع هذا التفاوت منقطعاً بعضها عن بعض بحيث لا ينسب بعضها إلى بعض، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذي هو المبدأ لفيض الجود والنظام في الوجود على ما يمكن في طباع الكل أن يترتب عنه. قال: وترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل الواحد من الأرباب، والأحرار، والعبيد، والبهائم، والسباع. فقد جمعهم صاحب المنزل، ورتب لكل واحد منهم مكاناً خاصاً، وقدر له عملاً خاصاً. ليس قد أطلق لهم أن يعملوا ما شاءوا وأحبوا، فإن ذلك يؤدي إلى تشويش النظام. فهم وإن اختلفوا في مراتبهم، وانفصل بعضهم عن بعض بأشكالهم وصورهم، منتسبون إلى مبدأ واحد، صادرون عن رأيه وأمره، مصرفون تحت حكمه وقدره، فكذلك تجري الحال في العالم، بأن يكون هناك أجزاء أول مفردة متقدمة لها أفعال مخصوصة، مثل

السمـاوات، ومحركـاتها، ومـدبراتهـا، وما قبلهـا من العقل الفعـال. وأجزاء مـركبة متأخرة تجري أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالـطبـع والإرادة والجبر الممـزوج بالاختيار. ثم ينسب الكل إلى عناية الباري جلت عظمته.

* **المسألة العاشرة:**

في أن النظام في الكل متوجه إلى الخير[1]، والشر واقـع في القدَر بالعرض.

قـال: لما اقتضت الحكمـة الإلهية نـظام العالم على أحسن إحكـام وإتقـان، لا لإرادة وقصـد إلى أمر في السـافل حتى يقـال: إنما أبـدع العقل مثـلاً لغرض في السـافل، حتى يفيض مثـلاً على السافـل فيضاً، لأمـر أعلى من ذلك، وهـو أن ذاته أبدع ما أبدع لذاته لا لعلة ولا لغرض، فوجدت الموجودات كـاللوازم واللواحق، ثم توجهت إلى الخير، لأنها صادرة عن أصـل الخير، وكـان المصير في كـل حال إلى رأس واحد.

ثم ربما يقـع شر وفساد من مصادمات في الأسباب السـافلة دون العاليـة التي كلها خير مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز، فإن وقـع كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالـذات. أو بأن لا يقـع شـر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة أن لا يوجد خير كلي، فإن فقـدان المطر أصـلاً شر كلي،

---

(١) قال ابن سينا في كتاب النجاة: وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض، وكمال محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عـدم صلاح حـال الجوهر، فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الـذي لا يقارنـه عدم، لا عـدم جوهـر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضـاً، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجـه ما فليس من جميـع جهاته بريئاً من الشر والنقص. فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجـود بذاتـه، والواجب الـوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكـل كمال وجـود، فهو من هـذه الجهة خـير أيضاً لا يـدخله نقص ولا شر، والشـرور أمور إضـافية مقيسـة إلى أفراد شخصيـة معينة، وأمـا في نفسها وبـالنسبـة إلى ما يجب أن يكون عليـه الكل من النـظام فلا شر أصـلاً، وفي النجاة: «فـالخير مقتضى بـالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر». (النجاة ص ٣٧٣ و٤٧٤).

وتخريب بيت عجوز شر جزئي والعالم للنظام الكلي لا للجزئي، فالشر إذن واقع في القدَر بالعرض.

وقال: إن الهيولى قد لبست الصور على درجات ومراتب، وإنما يكون لكل درجة ما تحتمله في نفسها دون أن يكون في الفيض الأعلى إمساك عن بعض وإفاضة على بعض. فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل، دون ذلك. والذي عندنا من العناصر دون الجميع، لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تحتمل ما تستطيع أن تلبس من الفيض على النحو الذي هيئت له، ولذلك تقع العاهات والتشويهات في الأبدان. لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني. قال: إن لم نجر الأمور على هذا المنهاج ألجأتنا الضرورة إلى أن نقع في محالات وقع فيها من قبلنا كالثنوية وغيرهم.

* المسألة الحادية عشرة:

في كون الحركات سرمدية، وأن الحوادث لم تزل(١).

قال: إن صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر لا بزمان، بل بحسب الذات، والفعل ليس مسبوقاً بعدم، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط. ولكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية افتقروا إلى ذكر القبلية. وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب. فأوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني، وأنّ تقدمه تقدم زماني. قال: ونحن أثبتنا أن الحركات تحتاج إلى محرك غير متحرك.

---

(١) ويذهب في هذا أن الحركة أو الصيرورة التي هي ظاهرة وجوده هي سرمدية قديمة مثله، إلا أنه يعتقد أن هذه الحركة لا تحمل في ثنيتها علة وجودها، لأن المشاهد أن هذه الحركة أثر لتلك العلة، فلا يمكن أن ينتظم الأثر المؤثر، ويحمله في ثنيته، ولا يمكن أن يكون المؤثر جزءاً من أثره، فيجب إذن أن نبحث عن العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات وهي العلة التي تؤثر ولا تتأثر وتخضع الحركات لناموسها، ولا تخضع هي لتلك الحركات، وهو المحرك الأول الذي لا يتغير، ولا يتحرك والذي تنزه عن الزمان والمكان والصيرورة. والمحرك الأول هو واجب الوجود وهو الله عز وجل.

ثم نقول: الحركات لا تخلو إما أن تكون لم تزل، أو تكون قد حدثت بعد أن لم تكن، وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل قادراً، ليس يمانعه مانع من أن تكون عنه، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها فرغبه وحمله على الفعل. إذن كان جميع ما يحدث إنما يحدث عنه، وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه، ولا يمكن أن يقال: قد كان لا يقدر أن يكون عنه مقدور فقدر، أو لم يرد فأراد، أو لم يعلم فعلم. فإن ذلك كله يوجب الاستحالة، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله. وإن قلنا إنه منعه مانع يلزم أن يكون السبب المانع أقوى، والاستحالة والتغير عن المانع حركة أخرى استدعت محركاً، وبالجملة: كل سبب ينسب إليه الحادث في زمان حدوثه بعد جوازه في زمان قبله وبعده. فإن ذلك السبب جزئي خاص أوجب حدوث تلك الحادثة التي لم تكن قبل ذلك، وإلا فالإرادة الكلية، والقدرة الشاملة، والعلم الواسع العام ليس يختص بزمان دون زمان، بل نسبته إلى الأزمان كلها نسبة واحدة، فلا بد لكل حادث من سبب حادث، ويتعالى عنه الواحد الحق الذي لا يجوز عليه التغيير والاستحالة.

قال: وإذا كَان لا بد من محرك للمحركات، ومن حامل للحركات، تبين أن المحرك سرمدي، والحركات سرمدية، فالمتحركات سرمدية. فإن قيل: إن حامل الحركة؛ وهو الجسم، لم يحدث، لكنه تحرك عن سكون، وجب أن يعثر على السبب الذي يغير من السكون إلى الحركة، فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث، فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة، فقد بان أن الحركة، والمتحرك، والزمان الذي هو عادٌّ للحركة: أزلية سرمدية.

والحركات إما مستقيمة وإما مستديرة، والاتصال لا يكون إلا للمستديرة، لأن المستقيم ينقطع، والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية. فإن الذي يسكن ليس بأزلي. والزمان متصل، لأنه لا يمكن أن يكون قطعاً مبتورة، فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة. وإذا كَانت المستديرة هي وحدها متصلة، فيجب أن تكون هي أزلية، فيجب أن يكون محرك هذه الْحركة المستديرة أيضاً أزلياً، إذ لا يكون

ما هو أخس علة لما هو أفضل، ولا فائدة في محركات ساكنة غير متحركة كالصور الأفلاطونية، فلا ينبغي أن يضع هذه الطبيعة بلا فعل فتكون متعطلة غير قادرة أن تحيل وتحرك.

* **المسألة الثانية عشرة:**

في كيفية تركب العناصر(١).

حكى فرفريوس عنه أنه قال: كل موجود ففعله مثل طبيعته. فما كَانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط. والله تعالى واحد بسيط، ففعل الله تعالى واحد بسيط، وكذلك فعله الاجتلاب إلى الوجود، فإنه موجود، لكن الجوهر لما كان وجوده بالحركة كان بقاؤه أيضاً بالحركة. وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون موجوداً من ذاته بمنزلة الوجود الأول الحق، لكن من التشبه بذلك الأول الحق، وكل حركة تكون إما أن تكون مستقيمة أو مستديرة، فالحركة المستقيمة يجب أن تكون متناهية. والجوهر يتحرك في الأقطار الثلاثة التي هي: الطول، والعرض والعمق على خطوط مستقيمة حركة متناهية فيصير بذلك جسماً. وبقي عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التي يمكن فيها حركة بلا نهاية، ولا يسكن في وقت من الأوقات، إلا أنه ليس يمكن أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة وذلك أن الدائر يحتاج إلى شيء ساكن في وسط منه كالنقطة. فانقسم الجوهر، فتحرك بعضه على الاستدارة وهو الفلك، وسكن بعضه في الوسط.

قال: وكل جسم يتحرك فيماسّ جسماً ساكناً وفي طبيعته قبول التأثير منه، أحدث سخونة فيه، وإذا سخن لطف وانحل وخف، فكانت طبيعة النار تلي تلك الفلك المتحرك، والجسم الذي يلي النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار،

---

(١) وقد ورد في ذلك آراء كثيرة، فمن الفلاسفة من يزعم أن جميع العناصر من مادة واحدة، ومنهم من يرى أنه يوجد أكثر من عنصر واحد، وقد ذهب أرسطو إلى أنه يوجد مادة ما للأجسام المحسة منها يأتي ما يسمى بالعناصر. (انظر ذلك بتوسع في كتاب الكون والفساد ص ٢٠٢).

فتكون حركته أقل، فلا يتحرك بأجمعه لكن جزء منه، فيسخن دون سخونة النار وهو الهواء، والجسم الذي يلي الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك له، فهو بارد لسكونه، ورطب لمجاورة الهواء الحار الرطب، ولذلك انحل قليلاً، وهو الماء. والجسم الذي في الوسط فإنه بعد في الغاية عن الفلك، ولم يستفد من حركته شيئاً، ولا قبل منه تأثيراً، فيبس، وبرد، وهو الأرض.

وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض، وتختلط. يتولد عنها أجسام مركبة، وهي المركبات المحسوسات التي هي المعادن والنبات والحيوان والإنسان. ثم يختص بكل نوع طبيعة خاصة تقبل فيضاً خاصاً على ما قدره الباري جلت قدرته.

* **المسألة الثالثة عشرة:**

في الآثار العلوية[1].

قال أرسطوطاليس: الذي يتصاعد من الأجسام السفلية إلى الجو ينقسم قسمين: أحدهما: أدخنة نارية بإسخان الشمس وغيرها. والثاني: أبخرة مائية فتصعد إلى الجو وقد صحبتها أجزاء أرضية، فتتكاثف وتجتمع بسبب ريح أو غيرها، فتصير ضباباً أو سحاباً، فتصادفها برودة فتعصر ماء وثلجاً وبَرَداً، فتنزل إلى مركز الماء وذلك لاستحالة الأركان بعضها إلى بعض، فكما أن الماء يستحيل هواء فيصعد، كذلك الهواء يستحيل ماء فينزل، ثم الرياح والأدخنة إذا احتقنت في خلال السحاب واندفعت مرة سمع لها صوت وهو الرعد، ويلمع من اصطكاكها وشدة صدمتها ضياء وهو البرق. وقد يكون من الأدخنة ما تكون الدهنية على مادتها أغلب فيشتعل فيصير شهاباً ثاقباً، وهي الشهب، ومنها ما يحترق في الهواء فيتحجر

(1) ينقسم العالم، عند أرسطو، بالنسبة لفلك القمر إلى قسمين:
١ ــ ما تحت فلك القمر، وهو الأرض وما حولها، ويسوده الكون والفساد.
٢ ــ ما فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى، وهو عالم الكواكب، ويمتاز بأن لا يوجد فيه كون وفساد. (أرسطو ص ٢٢١).

فينـزل حديـداً أو حجراً، ومنهـا ما يحتـرق ناراً فيـدفعها دافـع فينـزل صاعقـة، ومن المشتعلات ما يبقى فيه الاشتعال، ووقف تحت كوكب، ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك، فكان ذنباً له. وربما كان عريضاً فرئي كأنه لحيـة كوكب. وربمـا وقـع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقـع على المرئي والجدران الصقيلة فيرى ذلك على أحوال مختلفة، بحسب اختـلاف بعدهـا من النير وقـربها، وصفائها وكدورتها. فيـرى هالـة وقوس قـزح، وشموس، وشهب، والمجـرة. وذكر أسبـاب كل واحـد من هذه في كتـابه المعـروف بالآثـار العلوية، والسمـاء والعالم، وغيرهما.

* المسألة الرابعة عشرة:

في النفس الإنسانية الناطقة، واتصالها بالبدن[1].

قال: النفس الإنسانية ليست بجسم ولا قوة في جسم، وله في إثباتها مآخـذ: منهـا الاستدلال على وجـودهـا بـالحـركـات الاختيـاريـة، ومنهـا الاستـدلال عليهـا بالتصورات العلمية.

أمـا الأول فقـال: لا نشـك أن الحيـوان يتحـرك إلى جهـات مختلفـة حـركـة اختيارية، إذ لو كانت حركاته طبيعية أو قسرية، لتحـرك إلى جهة واحـدة لا تختلف البتة، فلما تحركت إلى جهات متضادة علم أن حركاته اختيـارية، والإنسـان مـع أنه مختار في حركاته كالحيوان، إلا أنه يتحرك لمصالـح عقلية يراها في عاقبة كل أمر، فلا تصدر عنه حركاته إلا إلى غرض وكمال، وهـو في معرفتـه في عاقبـة كل حـال،

(١) يرى أرسطو أن النفس هي الصورة الأولى للجسم الطبيعي المركب الذي يمنحه الحياة والقدرة، فالنفس في رأيـه هي العلة التصويـريـة والغـائية للجسـم، وهي بعيـدة عن أن تكون نـاتجة عنـه، لأن علة وجود الشيء ليست بعضـه. ومـع ذلك، فمن حيث أن الصـورة عند أرسـطو لا يمكن أن تستقـل بنفسهـا في الخارج. فحياة النفس بعيدة عن الجسم في نظره. وهو لهذا يقول: إن الروح لا تعـرف لها وجـوداً بغير الجسم، فهي وإن لم تكن جسماً إلا أنها صورة للجسم.

والحيوان ليست حركاته بطبعه على هذا النهج، فيجب أن يتميز الإنسان بنفس خاص، كما تميز الحيوان على سائر الموجودات بنفس خاص.

وأما الثاني: وهو المعول عليه، قال: إنا لا نشك أن نعقل ونتصور أمراً معقولاً صرفاً، مثل المتصور من الإنسان أنه إنسان كلي يعم جميع أشخاص النوع، ومحل هذا المعقول جوهر ليس بجسم ولا قوة في جسم أو صورة لجسم، فإنه إن كان جسماً فإما أن يكون محل الصورة المعقولة منه طرفاً منه لا ينقسم، أو جملته المنقسمة. وبطل أن يكون طرفاً منه غير منقسم؛ فإنه لو كان كذلك لكان المحل كالنقطة التي لا تميز لها في الوضع عن الخط، فإن الطرف نهاية الخط، والنهاية لا يكون لها نهاية أخرى، وإلا تسلسل القول فيه، فتكون النقط متشافعة ولكل نهاية، وذلك محال، وإن كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم، فيجب أن ينقسم المعقول بانقسام محله، ومن المعقولات ما لا ينقسم البتة، فإن ما ينقسم يجب أن يكون شيئاً كالشكل والمقدار. والإنسانية الكلية المتصورة في الذهن ليست كشكل قابل للقطع، ولا كمقدار قابل للفصل. فتبين أن النفس ليست بجسم، ولا قوة في جسم، ولا صورة في جسم.

*** المسألة الخامسة عشرة:**

في وقت اتصالها بالبدن، ووجه اتصالها[1].

قال: إذا تحقق أنها ليست بجسم لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه، ولا حلول فيه، بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف. وإنما حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده. قال: لأنها لو كانت موجودة قبل وجود الأبدان لكانت إما متكثرة بذواتها، وإما متحدة. وبطل الأول؛ فإن المتكثر إما أن يكون بالماهية والصورة، وقد فرضناها متفقة في النوع لا اختلاف فيها، فلا تكثر ولا تحايز، وإما أن تكون

---

(١) فالنفس شيء عقلي مجرد الذات عن المادة، وقد صارت له صورة شوق إلى العالم الحسي فيما صارت له هذه الصورة ــ وبها تتصل بالعالم الحسي ــ تكون نفساً. وإنها إنما هي نفس لأنها كمال نفس طبيعي آلي.

متكثرة من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بـالأمكنة والأزمنـة، وهذا محـال أيضاً. فإنا إذا فرضناها قبل البدن ماهية مجردة لا نسبة لها إلى مادة دون مادة، وهي من حيث إنها ماهية لا اختلاف فيهـا، وأن الأشياء التي ذواتهـا معان تتكثـر تنوعـاتها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها وإذا كانت مجردة فمحال أن يكون بينها مغـايرة ومكاثرة.

ولعمري إنها تبقى بعد البدن متكثرة، فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّها التي كانت، وباختلاف أزمنة حـدوثها، وبـاختلاف هيئـات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن، فهي حـادثة مـع حـدوث البدن، تصيـره نوعـاً كسائـر الفصول الذاتية، وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له لم توجد تلك العـوارض قبل اتصالها بالبدن، وبهذا الدليل فارق أستاذه، وفارق قدماءه.

وجد في أثناء كلامه ما يدل على أنه يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل وجـود الأبـدان. فحمل بعض مفسـري كلامـه قولـه ذلك على أنـه أراد به الفيض والصـور الموجودة بالقوة في واهب الصور؛ كما يقـال إن النار مـوجودة في الحجـر والشجر، أو الإنسـان موجـود في النطفـة، والنخلة موجـودة في النـواة، والضيـاء مـوجـود في الشمس. ومنهم من أجراه على ظاهـره وحكم بالتمييـز بين النفوس بـالخواص التي لها، وقال: اختصت كل نفس إنسانية بخاصية لم يشاركها فيها غيرها[1]. فليست متفقة بـالنوع، أعني النـوع الأخير، ومنهم من حكم بـالتمييز بـالعـوارض التي هي مهيـأة نحوها، وكما أنها تتمايز بعد الاتصال بالبدن بأنها كانت متمايـزة في المادة، كـذلك تتمايز بأنها ستكون متمايزة بالأبدان والصنائـع والأفعال، واستعداد كـل نفس لصنعة خاصة، وعلم خاص فتنهض هذه فصولاً ذاتية، أو عوارض لازمة لوجودها.

* **المسألة السادسة عشرة:**

في بقائها بعد البدن، وسعادتها في العالم العقلي.

---

(١) فالنفس النقية الطاهرة لم تتـدنس ولم تتسخ بأوسـاخ البدن، فـإنها إذا فارقت البـدن رجعت إلى عالمهـا =

قال: إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى، ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد. فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاذ والابتهاج. وليس كل لذة فهي جسمانية، فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية، وهذه اللذة الجسمانية تنتهي إلى حد، ويعرض للمتلذ سآمة وكلال وضعف وقصور إن تعدى عن الحد المحدود، بخلاف اللذات العقلية فإنها حيثما ازدادت ازداد الشوق والحرص والعشق إليها.

وكذلك القول في الآلام النفسانية، فإنها تقع بالضد مما ذكرنا. ولم يحقق المعاد إلا للأنفس، ولم يثبت حشراً، ولا نشراً، ولا انحلالاً لهذا الرباط المحسوس من العالم، ولا إبطالاً لنظامه كما ذكره القدماء.

* * *

فهذه نكت كلامه استخرجناها من مواضع مختلفة. وأكثرها من شرح ثامسطيوس وكلام الشيخ أبي عليّ بن سينا الذي يتعصب له، وينصر مذهبه، ولا يقول من القدماء، إلا به.

وسنذكر طريقة ابن سينا عند ذكر فلاسفة الإسلام إن شاء الله تعالى.

ونحن الآن ننقل كلمات حكمية لأصحاب أرسطوطاليس ومن نسج على منواله بعده دون الآراء العلمية، إذ لا خلاف بينهم في الآراء والعقائد.

* * *

ووجدت كلمات وفصولاً للحكيم أرسطوطاليس من كتب متفرقة، فنقلتها على الوجه الذي وجدت، وإن كان في بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله ثامسطيوس واعتمده ابن سينا.

= بأهون سعي، وسبيلها أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بواسطتها الكمال الخاص بها. (انظر تفسير كتاب أثولوجيا الإنصاف لابن سينا).

منها في حدوث العالم، قال: الأشياء المحمولة أعني الصور المتضادة فليس يكون أحدهما من صاحبه. بل يجب أن يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة، فقد بان أن الصورة تدثر وتبطل. وإذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء، لأن الدثور غاية. وهو أحد الجانبين يدل على أن جائياً جاء به فقد صح أن الكون حادث لا من شيء، وأن الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها وحمله إياها، وهي ذات بدء وغاية، يدل على أن حاملها ذو بدء وغاية، وأنه حادث لا من شيء. ويدل على محدث لا بدء له ولا غاية، لأن الدثور آخر، والآخر ما كان له أول. فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فغير جائز استحالتهما، لأن الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء.

وخروج الشيء من حد إلى حد، ومن حال إلى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره، وحدوث أحواله يدل على ابتدائه، وابتداء جزئه يدل على بدء كله. وواجب إن قبل بعض ما في العالم الكون والفساد أن يكون كل العالم قابلاً له، وكان له بدء يقبل الفساد، وآخر يستحيل إلى كون، فالبدء والغاية يدلان على مبدع.

وقد سأل بعض الدهرية أرسطوطاليس وقال: إذا كان لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه؟ فقال له: «لم» غير جائزة عليه، لأن «لم» تقتضي علة، والعلة محمولة فيما هي علة له من معل فوقه، ولا علة فوقه، وليس بمركب فتحمل ذاته العلل. فَلِمَ عنه منتفية، فإنما فعل ما فعل، لأنه جواد. فقيل: فيجب أن يكون فاعلاً لم يزل لأنه جواد لم يزل. قال: معنى «لم يزل» أن لا أول. وفعَل يقتضي أولاً. واجتماع ما لا أول له، وذو أول في القول والذات محال متناقض. قيل له: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم. قيل: فإذا أبطله بطل الجود؟ قال: سيبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد، لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد، تم كلامه.

ويعزى هذا الفصل إلى سفراطيس، قاله لبقراطيس، وهو بكلام القدماء أشبه.

ومما نقل عن أرسطوطاليس تحديده العناصر الأربعة، قال: الحار ما خلط بعض ذوات الجنس ببعض. وفرق بين بعض ذوات الجنس من بعض.

وقال: البارد ما جمع بين ذوات الجنس وغير ذوات الجنس، لأن البرودة إذا جمدت الماء حتى يصير جليداً اشتملت على الأجناس المختلفة من الماء والنبات وغيرهما.

قال: والرطب العسير الانحصار من ذاته، اليسير الانحصار من ذات غيره واليابس: اليسير الانحصار من ذاته، والعسير الانحصار من ذات غيره. والحدّان الأولان يدلان على الفعل، والآخران يدلان على الانفعال. ونقل أرسطوطاليس عن جماعة من الفلاسفة أن مبادىء الأشياء هي العناصر الأربعة. وعن بعضهم: أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية. وفسره بفضاء وخلاء وعماية. وقد أثبت قوم من النصارى تلك الظلمة وسموها: الظلمة الخارجة.

ومما خالف أرسطوطاليس أستاذه أفلاطون: أن أفلاطون قال: من الناس من يكون طبعه مهيأ لشيء لا يتعداه، فخالفه وقال: إذا كان الطبع سليماً صلح لكل شيء. وكان أفلاطون يعتقد أن النفوس الإنسانية أنواع يتهيأ كل نوع لشيء مّا لا يتعداه. وأرسطوطاليس يعتقد أن النفوس الإنسانية نوع واحد، وإذا تهيأ صنف لشيء تهيأ له كل النوع، والله الموفق.

٢ ـ حكم الإسكندر الرومي(١)

وهو ذو القرنين الملك، وليس هو المذكور في القرآن، بل هو ابن فيلبوس الملك. وكان مولده في السنة الثالثة عشرة من ملك دارا الأكبر. سلمه أبوه إلى

(١) هو ابن فيلبس المقدوني، ولد سنة ٣٥٦ق. م. تعهد بتربيته ليسماخوس اليوناني، ولما بلغ الثالثة عشرة من عمره، قرأ على أرسطوطاليس ولما بلغ العشرين جلس على عرش أبيه. وقد بنى الإسكندرية وتزوج بابنة ملك همذان. مات سنة ٣٢٣ق. م. ولم يعين خلفاً له. وقد انتشرت الآداب اليونانية في كافة البلدان التي أخضعها لسلطانه. (دائرة المعارف للبستاني ٣: ٥٤٥).

أرسطوطاليس الحكيم المقيم بمدينة إينياس، فأقام عنده خمس سنين يتعلم منه الحكمة والأدب حتى بلغ أحسن المبالغ، ونال من الفلسفة ما لم ينله سائر تلاميذه، فاسترده والده حين استشعر من نفسه علة خاف منها. فلما وصل إليه جدد العهد له، وأقبل عليه، واستولت عليه العلة فتوفي، واستقل الإسكندر بأعباء الملك.

فمن حكمه: أنه سأله معلمه وهو في المكتب: إن أفضى إليك هذا الأمر يوماً ما فأين تضعني؟ قال: بحيث تضعك طاعتك في ذلك الوقت.

وقيل له: إنك تعظم مؤدبك أكثر من تعظيمك والدك! قال: لأن أبي كان سبب حياتي الفانية، ومؤدبي هو سبب حياتي الباقية. وفي رواية: لأن أبي كان سبب حياتي، ومؤدبي سبب تجويد حياتي. وفي رواية: لأن أبي كان سبب كوني، ومؤدبي كان سبب نطقي.

وقال أبو زكريا الصيمري: لو قيل لي هذا لقلت: لأن أبي كان قضى وطراً بالطبيعة التي اختلفت بالكون والفساد، ومؤدبي أفادني العقل الذي به انطلقت إلى ما ليس فيه كون ولا فساد.

وجلس الإسكندر يوماً فلم يسأله أحد حاجة، فقال لأصحابه: والله ما أعدّ هذا اليوم من أيام عمري في ملكي. قيل: ولم أيها الملك؟ قال: لأن الملك لا يوجد التلذذ به إلا بالجود على السائل، وإغاثة الملهوف، ومكافأة المحسن، وإلا بإنالة الراغب، وإسعاف الطالب.

وكتب إليه أرسطوطاليس في كلام طويل[1]: اجمع في سياستك بين بِدَارٍ

---

(١) ومما كتبه إلى الإسكندر: أن أملك الرعية بالإحسان إليها تظفر بالمحبة منها، فإن طلبك ذلك منها بإحسانك هو أدوم بقاء منه باعتسافك، واعلم أنك إنما تملك الأبدان، فاجمع لها القلوب بالمحبة، واعلم أن الرعية إذا قدرت على أن تقول قدرت على أن تفعل، فاجتهد ألا تقول تسلم من أن تفعل. (العقد الفريد ١: ٢٨ و١٤٥).

لا حدّة فيه، ورَيْثٍ لا غفلة معه. وامزج كل شكل بشكله حتى يـزداد قوة وعـزة عن ضده حتى يتميز لـك بصورتـه. وصن وعدك عن الخلف فـإنه شين، وشُبْ وعيـدك بالعفو فإنـه زين. وكن عبداً للحق، فإن عبد الحق حر. وليكن وكدك الإحسان إلى جميع الخلق، ومن الإحسان وضـع الإساءة في موضعها.

وأظهر لأهلك أنك منهم، ولأصحابك أنك بهم، ولرعيتك أنك لهم.

وتشـاور الحكماء في أن يسجـدوا له إجـلالاً وتعظيمـاً، فقال: لا سجـود لغير باريء الكل، بل يحق له السجود على من كساه بهجـة الفضائل.

وأَغلظ له رجل من أهل أثينية فقام إليه بعض قواده ليقابله بالواجب، فقـال له الإسكندر: دعه، لا تنحط إلى دناءته، ولكن ارفعه إلى شرفك.

وقال الإسكندر: من كنت تحب الحياة لأجله فلا تستعظم الموت بسببه.

وقيـل له: إن «روشنـك» امرأتـك بنت دارا الملك، وهي من أجمل النسـاء، فلو قربتها إلى نفسـك! قال: أكـره أن يقال: غلب الإسكنـدر دارا، وغلبت روشنك الإسكندر[1].

وقال: من الواجب على أهل الحكمة أن يسرعوا إلى قبول اعتذار المـذنبين، وأن يبطئوا عن العقوبة.

وقال: سلطان العقل على باطن العاقل، أشد تحكماً من سلطان السيف على ظاهر الأحمق.

---

(١) لما استولى الإسكندر على ملك دارا، ملك الفرس، وصفت له بناته، فرغب أن يراهن ثم قـال: يقبـح أن نغلب رجالاً مقاتلة، فتغلبنا نساء في حالة أسر.

ودخل عليه بطارقته فقالوا: قد بسط الله ملكك، فأكثر من النساء ليكثر ولـدك. فقال: لا يحسن بمن غلب الـرجال أن تغلب عليـه النساء. وحـاصر بعض المدن. فتـأهب النساء لمحـاربته، فكفّ عن الحرب وقال: هذا جيش إن غلبناه لم يكن لنـا فيه فخـر، وإن غلبنا كـانت الفضيحة إلى آخـر الدهـر. (الكلم الروحانية ص ٩١).

وقال: ليس الموت بألم للنفس، بل للجسد.

وقال: الذي يريد أن ينظر إلى أفعال الله عزّ وجل مجردة، فَلْيَعِفَّ عن الشهوات.

وقال: إن نظم جميع ما في الأرض شبيهة بالنظم السماوي، لأنها أمثال له بحق.

وقال: العقل لا يألم في طلب معرفة الأشياء، بل الجسد يألم ويسأم.

وقال: النظر في المرآة يرى رسم الوجه، وفي أقاويل الحكماء يرى رسم النفس.

ووجدت في عضده صحيفة فيها: قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم، والاتكال على القدر أروح. وعند حسن الظن تقر العين، ولا ينفع مما هو واقع التوقي.

وقال بعضهم عنه: إنه أخذ يوماً تفاحة فقال: ما ألطف قبول هذه الهيولى الشخصية لصورتها، وانفعالها لما تؤثر الطبيعة فيها من الأوضاع الروحانية: من تركيب بسيط، وبسط مركب، حسب تمثيل النفس لها. كل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل. ولو قيل: وألطف منها قبول هذه النفس الإنسانية لصورتها العقلية، وانفعالها لما تؤثر النفس الكلية فيها من العلوم الروحانية: من تركيب بسيط، وبسط مركب حسب تمثيل العقل لها. وكل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل، وإله الكل.

وسأله أطوسايس الكلبي أن يعطيه ثلاث حبات. فقال الإسكندر: ليست هذه عطية ملك. فقال الكلبي: أعطني مائة رطل من الذهب. فقال: ولا هذه مسألة كلبي.

وقال بعضهم: كنا عند شبر المنجم إذ وصل إلينا الإسكندر الملك فأقامنا في جوف الليل، وأدخلنا بستاناً له ليرينا النجوم. فجعل شبر يشير إليها بيده ويسير حتى سقط في بئر فقال: من تعاطى علم ما فوقه بلي بجهل ما تحته.

وقال: السعيد من لا يعرفنا ولا نعرفه، لأنا إذا عرفناه أطلنا يومه، وأطرنا نومه.

وقال: استقلل كثير ما تعطي، واستكثر قليل ما تأخذ، فإن قرة عين الكريم فيما يعطي، ومسرة اللئيم فيما يأخذ. ولا تجعل الشحيح أميناً، ولا الكذاب صفياً، فإنه لا عفة مع شح، ولا أمانة مع كذب.

وقال: الظفر بالحزم، والحزم بإجالة الرأي، وإجالة الرأي بتحصين الأسرار[1].

ولما توفي الإسكندر برومية المدائن وضعوه في تابوت من ذهب وحملوه إلى الإسكندرية وكان قد عاش اثنتين وثلاثين سنة، وملك اثنتي عشرة سنة، وندب جماعة من الحكماء لندبته.

فقال بليموس: هذا يوم عظيم العبرة، أقبل من شره ما كان مدبراً، وأدبر من خيره ما كان مقبلاً، فمن كان باكياً على من قد زال ملكه فليبكه.

وقال ميلاطوس: خرجنا إلى الدنيا جاهلين، وأقمنا فيها غافلين، وفارقناها كارهين.

وقال زينون الأصغر: يا عظيم الشأن! ما كنت إلا ظل سحاب اضمحلّ لما أظلّ، فما تحس لملكك أثراً، ولا تعرف له خبراً.

وقال أفلاطن الثاني: أيها الساعي المغتصب، جمعت ما خذلك، وتوليت ما تولى عنك، فلزمتك أوزاره، وعاد على غيرك مهنؤه وثماره.

وقال فوطس: ألا تتعجبون ممن لم يعظنا اختياراً حتى وعظنا بنفسه اضطراراً.

وقال مسطورس: قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولا نقدر على القول، واليوم نقدر على القول، فهل نقدر على الاستماع؟.

---

(١) ويروى أنه أتاه جاسوس له فأخبره بوفرة العسكر الذين جهزوا إليه فقال: إن الذئب وإن كان واحداً لا تهوله الأغنام الكثيرة. وقيل له: إن الجيش الذي عبّاه دارا فيه ثلاثون ألف مقاتل، فقال: القصاب وإن كان واحداً لا تهوله الأغنام وإن كانت كثيرة.

وقال ثاون: انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى؟ وإلى ظل الغمام كيف انجلى.

وقال سوس: كم قد أمات هذا الشخص لئلا يموت فمات، فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت؟.

وقال حكيم: طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طوي منها في ذراعين.

وقال آخر: ما سافر الإسكندر سفراً بلا أعوان، ولاآلة ولا عدة غير سفره هذا.

وقال آخر: ما أرغبنا فيما فارقت، وأغفلنا عما عاينت.

وقال آخر: لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته.

وقال آخر: من ير هذا الشخص فليتق، وليعلم أن الديون هكذا قضاؤها.

وقال آخر: قد كان بالأمس طلعته علينا حياة، واليوم النظر إليهم سقم.

وقال آخر: قد كان يسأل عما قبله، ولا يسأل عما بعده.

وقال آخر: من شدة حرصه على الارتفاع انحط كله.

وقال آخر: الآن تضطرب الأقاليم لأن مُسَكِّنَها قد سكن.

وقال آخر: الآن وقت الانصراف، لأن الأشخاص يتوجهون من دار إلى دار، والله تعالى يبقى ولا يفنى.

٣ ــ حكم دُيُوجانس الكلبي(١)

وكان حكيماً فاضلاً، متقشفاً لا يقتني شيئاً، ولا يأوي إلى منزل. وكأنه من قدرية الفلاسفة لما يوجد في مدارج كلامه من الميل إلى القدر. قال: ليس الله

(١) ديوجانس الكلبي: ولد بمدينة سينوب سنة ٤١٣ق. م. وكان يلقب بالكلبي. كان أبوه صيرفياً، وقد اتهم بصناعة الدراهم الخارجية فقبض عليه إلى أن مات في سجنه. أما الابن فقد فرّ إلى أثينا حيث تتلمذ لأتيثينوس.

وقد أولع بعلوم الأدب وزهد بالعلوم الأخرى، وكان يذم أرباب الموسيقى والألحان وأرباب الرياضة على تسليهم برصد الشمس والقمر والكواكب. وقد أضيفت إليه أقاصيص وحكايات تكشف عن شخصيتين متمايزتين: إحداهما لشخص ملحد مستهتر، والثانية لفاضل جليل. وقد مات بمدينة قورنته سنة ٣٢٨ق. م. (ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ١٢٣).

تعالى علة الشرور، بل الله تعالى علة الخيرات والفضائل والجود والعقل. جعلها بين خلقه، فمن كسبها وتمسك بها نالها، لأنه لا يدرك الخيرات إلا بها.

وسأله الإسكندر يوماً فقال: بأي شيء يكتسب الثواب؟ قال: بأفعال الخيرات. وإنك لتقدر أيها الملك أن تكتسب في يوم واحد ما لا تقدر الرعية أن تكسبه في دهرها.

وسأله عصبة من أهل الجهل: ما غذاؤك؟ قال: ما عُفْتم، يعني الحكمة.

قالوا: فما عفت؟ قال: ما استطبتم، يعني: الجهل. قالوا: كم عبداً لك؟

قال: أربابكم، يعني: الغضب، والشهوة، والأخلاق الرديئة الناشئة منهما.

وقالوا له يوماً: ما أقبح صورتك! قال: لم أملك الخلقة الذميمة فألام عليها، ولا ملكتم الخلقة الحسنة فتحمدوا عليها. وأما ما صار في ملكي وأتى عليه تدبيري فقد استكملت تزيينه وتحسينه بغاية الطوق، وقاصية الجهد. واستكملتم شين ما في ملككم. قالوا: فما الذي في الملك من التزيين والتهجين؟ قال: أما التزيين فعمارة الذهن بالحكمة، وجلاء العقل بالأدب، وقمع الشهوة بالعفاف، وردع الغضب بالحلم، وقطع الحرص بالقنوع وإماتة الحسد بالزهد، وتذليل المرح بالسكون، ورياضة النفس حتى تصير مطية قد ارتاضت فتصرفت حيث صرفها فارسها في طلب العليات، وهجر الدنيات. ومن التهجين: تعطيل الذهن من الحكمة، وتوسيخ العقل بضياع الأدب، وإثارة الشهوة باتباع الهوى، وإضرام الغضب بالانتقام، وإمداد الحرص بالطلب.

وقدم إليه رجل طعاماً وقال له: استكثر منه، فقال: عليك بتقديم الأكل، وعلينا باستعمال العدل.

وقال: زمام العافية بيد البلاء، ورأس السلامة تحت جناح العطب. وباب الأمن مستور بالخوف، فلا تكونن في حال من هذه الثلاث غير متوقع لضدها.

وقيل له: مالك لا تغضب؟ قال: أما غضب الإنسانية فقد أغضبه، وأما غضب البهيمية فقد تركته لترك الشهوة البهيمية.

واستدعاه الملك الإسكندر يوماً إلى مجلسه، فقال للرسول: قل له إن الذي منعك من المصير إلينا هو الذي منعنا من المصير إليك. منعك استغناؤك عني بسلطانك، ومنعني استغنائي عنك بقناعتي.

وعابته امرأة يونسانية بقبح الوجه ودمامة الصورة، فقال: منظر الرجال بعد المخبر، ومخبر النساء بعد المنظر، فخجلت وتابت.

ووقف عليه الإسكندر يوماً فقال له: ما تخافني؟ قال: أنت خيِّر أم شرير؟ قال: بل خير، قال: فما لخوفي من الخيِّر معنى، بل يجب عليّ رجاؤه.

وكان لأهل مدينة من بلاد يونان صاحب جيش جبان، وطبيب لم يعالج أحداً إلا قتله، فظهر عليهم عدو، ففزعوا إليه فقال: اجعلوا طبيبكم صاحب لقاء العدو، واجعلوا صاحب جيشكم طبيبكم.

وقال: اعلم أنك ميت لا محالة، فاجتهد أن تكون حياً بعد موتك، لئلا تكون لميتتك ميتة ثانية.

وقال: كما أن الأجسام تعظم في العين في اليوم الضباب، كذلك تعظم الذنوب عند الإنسان في حال الغضب.

وسئل عن العشق، فقال: هو اختيار صادف نفساً فارغة.

ورأى غلاماً معه سراج فقال له: تعلم من أين تجيء هذه النار؟ فقال له الغلام: إن أخبرتني إلى أين تذهب، أخبرتك من أين تجيء، فأعياه وأفحمه بعد أن لم يكن يقوى عليه أحد.

ورأى امرأة قد حملها الماء فقال: على هذا المعنى جرى المثل، دع الشر يغسله الشر.

ورأى امرأة تحمل ناراً فقال: نار على نار، وحاملٌ شرٌّ من محمول.

ورأى امرأة متزينة في ملعب فقال: لم تخـرجْ لتَرى ولكن لِتُرَى.

ورأى نساء يتشاورن فقال: على هذا جرى المثل، هوذا الثعبان يستقـرض من الأفاعي سماً.

ورأى جارية تتعلم الكتابة فقال: يُسْقَى هذا السَّهْمُ سماً لِيُرْمى به يوماً ما.

ورأى امرأة ضاحكة فقال: لو كنت تدرين الموت لما كنت ضـاحكة أبداً.

وقال للإسكندر يوماً، وكان يقربه ويدنيه ويأنس بكلامه: أيها الملك قـد أمنت الفقر، فليكن غناك اقتناء الحمد، وابتغاء المجد.

٤ ـ حكم الشيـخ اليوناني(١)

ولـه رموز وأمثـال. منها قـوله: إن أمـك رؤوم لكنها فقيـرة رعنـاء. وإن أبـاك لحدث لكنه جواد مقدر. يعني بالأم الهيولى، وبالأب الصورة، وبـالرؤوم انقيـادها، وبالفقر احتياجها إلى الصورة. وبالرعونة قلة ثباتها على ما تحصل عليه، وأما حداثة الصورة أي هي مشرقة لك بملابسة الهيولى.

وأما وجودها: أي النقص لا يعتريها من قبل ذاتها، فإنها جواد، لكن من قبـل قبول الهيولى، فإنها إنما تقبل على تقديرها، وهذا مافسربه رمزه ولغزه.

وحمـل الأم على الهيـولى صحيـح مـطابق للمعنى، وليس حمـل الأب على

---

(١) الشيـخ اليوناني: هو أفلوطين، وأول المعلمين الإسكندريـين الذين حـاولوا التـوفيق بين تعـاليم أرسطو وأفلاطون، ولد سنة ٢٠٥م في أسيوط تثقف على أستـاذ كان يعلم القـراءة والكتابـة والحساب ويشـرح شعر الشعراء. وفي الثامنة والعشرين قصد إلى الإسكندرية وأخذ يختلف إلى أساتذتها، وقد لزم أحدهم (أمونيوس) طيلة إحدى عشرة سنة، ثم سافـر مـع الحملة التي أخرجهـا الامبراطـور جورديـان لمحاربـة الفرس رجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والهندية من أصولها، ولكن هزيمة الجيش ألجأتـه إلى إنطاكيـة، ثم رحل إلى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته التي قام عليها حتى وفاته سنة ٢٧٠م. (قصة الفلسفة اليونانية ص ٣٣٢).

الصورة بذلك الوضوح، بل حمله على العقل الفعال الجواد، الواهب للصور على قدر استعدادات القوابل أظهر.

وقال: لك نسبان: نسب إلى أبيك، ونسب إلى أمك. أنت بأحدهما أشرف، وبالآخر أوضع، فانتسب في ظاهرك وباطنك إلى من أنت به أشرف، وتبرأ في باطنك وظاهرك ممن أنت به أوضع، فإن الولد الفسل يحب أمه أكثر مما يحب أباه، وذلك دليل على دخل العِرْق وفساد المحتد. قيل: أراد بذلك الهيولى والصورة، أو البدن والنفس، أو الهيولى والعقل الفعال.

وقال: قد ارتفع إليك خصمان منك يتنازعان فيك، أحدهما محق، والآخر مبطل، فاحذر أن تقضي بينهما بغير الحق فتهلك أنت.

والخصمان أحدهما: العقل، والثاني الطبيعة.

وقال: كما أن البدن الخالي من النفس يفوح منه نتن الجيفة، كذلك النفس الخالية من الأدب يحس نقصها بالكلام والأفعال.

وقال: الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر.

وقال أبو سليمان السجزي(١): مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس ههنا، فهو بالعقل لنا هناك، إلا أن الذي عندنا ظل ذاك؛ ولأن من شأن الظل أنه كما يريك الشيء الذي هو ظله مرة فاضلاً عما هو عليه، ومرة قالصاً عما هو به، ومرة على قدره، عرض الحسبان والتوهم وصارا مزاحمين لليقين والتحقيق، فينبغي

(١) هو محمد بن طاهر بن بهرام أبو سليمان الشجزي المنطقي، نزيل بغداد. قرأ على متى بن يونس وأمثاله، قصد الرؤساء والأجلاء، وكان منزله مقيلاً لأهل العلوم القديمة، وله أخبار وحكايات، وكان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه يكرمه ويفخمه، وله كتب منها: رسالة في مراتب قوى الإنسان، ورسائل عدة إلى عضد الدولة في فنون مختلفة من الحكمة وشرح كتاب أرسطوطاليس. وترجح وفاته حوالي سنة ٣٨٠هـ. (أخبار العلماء ص ١٨٥).

أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الأبدي، والوجود السرمدي أتم و أظهـر وأبقى وأبلـغ. فبالحق ما كان الغائب طي الشاهد، وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب.

وقال الشيخ اليونـاني: النفس جوهـر كريم شـريف[1]، يشبه دائـرة قد دارت على مـركزهـا، غير أنهـا دائرة لا بعـد لها، ومـركزهـا هو العقـل، وكـذلـك العقـل هو كدائرةو قد استدارت على مركزها، وهو الخير الأول المحض[2]، غير أن النفس والعقل وإن كانا دائرتين، لكـل دائرة العقـل لا تتحرك أبـداً، بل هي سـاكنة ذاتيـة، شبيهـة بمركـزها، وأمـا دائرة النفس فـإنها تتحـرك على مركـزها وهـو العقل حـركـة الاستكمال، على أن دائرة العقل وإن كانت دائرة شبيهة بمركزها لكنها تتحرك حركة الاشتياق، لأنها تشتاق إلى مركزها وهو الخير الأول. وأما دائرة العالم السفلي فإنهـا تدور حول النفس، وإليها تشتاق. وإنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل، وشوق العقل إلى الخيـر المحض الأول، ولأن دائرة هـذا العـالم جرم، والجـرم يشتاق إلى الشيء الخـارج منه ويحـرص على أن يصيـر إليـه فيعانقه. فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريـح إليها ويسكن عندها.

وقال: ليس للمبدع الأول تعالى صورة ولا حلية[3] مثل صور الأشياء العـالية،

---

(١) ويرى أفلوطين أن النفس جـوهر شـريف يختلف عن الجسم، وهو من عنصر أسمى من عنصر الجسم، هبط إليه من العالم الأعلى ليتخذه مقراً له ردحاً من الزمن ثم يغادره إلى عالمه الآخر، وهـو بهذا يخـالف أرسـطو الذي يـرى أن النفس ليست إلا صورة بسيـطة للجسم بدون عقـل ولا إرادة ولا حساسيـة إلا وهي فيه، ويخالف كذلك الاستونيسيين الذين يقولون بأن النفس مكـونة من عنصر النـار الذي تتكـون منه كل العناصر الأخرى.

(٢) يرى أفلوطين أن أول شيء انبثق من الواحد هـو العقل، والعقـل له وظيفتـان: وظيفة التفكـير في الله، ووظيفة التفكير في نفسه. وقد خلـع أفلوطـين على هـذا العقل شيئاً من خصائص المثـال الذي شـرحه أفلاطون. (انظر قصة الفلسفة اليونانية ص ٣٣٦).

(٣) فهو قد رفـع الإله المبدع الأول عن عدم استحداثه للعالم، وعن جهله به، ونزهه عن مرادفتـه الطبيعيـة وحلولية الجزئية، وأحاطه بسياج من التعظيم والتقديس، فقال: هو الوحدة المـطلقة، وهـو الإله الـذي يستحيل وصفه كما يستحيل حده.

ولا مثل صور الأشياء السافلة. ولا له قوة مثل قواها، لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة، لأنه مبدعها بتوسط العقل.

وقال: المبدع الحق ليس شيئاً من الأشياء، وهو جميع الأشياء، لأن الأشياء منه. وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم: مالك الأشياء كلها، هو الأشياء كلها، إذ هو علة كونها بآنيته فقط، وعلة شوقها إليه، وهو خلاف الأشياء كلها، وليس فيه شيء مما أبدعه، ولا يشبه شيئاً منه. ولو كان كذلك لما كان علة الأشياء كلها، وإذا كان العقل واحداً من الأشياء فليس فيه عقل، ولا صورة، ولا حلية.

أبدع الأشياء بآنيته فقط، وبآنيته يعلمها ويحفظها، ويدبرها، لا بصفة من الصفات، وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل لأنه علتها، وأنه الذي جعلها في الصور، فهو مبدعها.

قال: وإنما تفاضلت الجواهر العالية العقلية، لاختلاف قبولها من النور الأول جل وعز؛ فلذلك صارت ذوات مراتب شتى. فمنها ما هو أول في المرتبة، ومنها ما هو ثان، ومنها ما هو ثالث. فاختلفت الأشياء بالمراتب والفصول، لا بالمواضع والأماكن، وكذلك الحواس تختلف بأماكنها على أنها القوى الحاسة، فإنها مما لا يفترق بمفارقة الآلة.

وقال: المبدع ليس بمتناهٍ، لا كأنه جثة بسيطة، وإنما عظم جوهره بالقوة والقدرة، لا بالكمية والمقدار؛ فليس للأول صورة ولا حلية ولا شكل؛ فلذلك صار محبوباً معشوقاً تشتاقه الصور العالية والسافلة؛ وإنما اشتاقت إليه صور جميع الأشياء، لأنه أبدعها وكساها من وجوده حلية الوجود.

وهو قديم دائم على حاله لا يتغير، والعاشق يحرص على أن يصير إليه، ويكون معه. وللمعشوق الأول عشاق كثيرون، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء، لأنه ثابت، قائم بذاته لا يتحرك.

وأما المنطق الجزئي: فإنه لا يعرف الشيء إلا معرفة جزئية. وشوق العقل

الأول إلى المبدع الأول أشد من شوق سائر الأشياء، لأن الأشياء كلها تحته، وإذا اشتاق إليه العقل لم يقل للعقل لم صرت مشتاقاً إلى الأول؟ إذ العشق لا علة له.

وأما المنطق الذي يختص بالنفس فيفحص عن ذلك ويقول: إن الأول هو المبدع الحق، وهو الذي لا صورة له، وهو مبدع الصور، فالصور كلها تحتاج إليه، وتشتاق إليه وذلك أن كل صورة تطلب مصورها وتحن إليه.

وقال: إن الفاعل الأول أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة، لا يقدر أحد أن ينال علل كونها، ولم كانت على الحال التي هي الآن عليها؟ ولا أن يعرفها كنه معرفتها، ولم صارت الأرض في الوسط؟ ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة؟ إلا أن يقول: إن الباري صيرها كذلك، وإنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة.

وكل فاعل يفعل بروية وفكرة، لا بآنيته فقط بل يفصل فيه، فلذلك يكون فعله لا بغاية الثقافة والإحكام. والفاعل الأول لا يحتاج في إبداع الأشياء إلى روية وفكر، وذلك أنه ينال العلل بلا قياس، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الروية والفكر. والعلل والبرهان والعلم والقنوع، وسائر ما أشبه ذلك، إنما كانت أجزاء، وهو الذي أبدعها، وكيف يستعين بها وهي لم تكن بعد؟!

٥ ـ حِكَمُ ثَاوُفرَسْطِيس(١)

كان هذا الرجل من كبار تلامذة أرسطوطاليس وكبار أصحابه، واستخلفه على كرسي حكمته بعد وفاته. وكانت المتفلسفة في عهده تختلف إليه وتقتبس منه. وله كتب الشروح الكثيرة والتصانيف المعتبرة، وبالخصوص في الموسيقات.

---

(١) ثاوفرسطيس: فيلسوف يوناني، ولد في أفسس حوالي سنة ٣٧٢ق. م. أخذ العلم في أثينا عن أفلاطون وأرسطو. ظل يعلم تلاميذه إلى أن وضع سوفكلس قانوناً يمنع الفلاسفة من تعليم الفلسفة دون أمر من الحكومة، ومن خالف فعقابه الموت. ولما ألغي هذا القانون عاد إلى سيرته الأولى. وقد ألف في السياسة والشريعة والقضاء والخطابة. وتوفي سنة ٢٨٧ق. م. (دائرة المعارف للبستاني ٦: ٣٤٤).

فمما يؤثر عنه أنه قال: الإلهية لا تتحرك، ومعناه لا تتغير ولا تتبدل لا في الذات، ولا في سنة الأفعال.

وقال: السماء مسكن الكواكب، والأرض مسكن الناس على أنهم مثل وشبه لما في السماء، فهم الآباء والمدبرون، ولهم نفوس وعقول مميزة ليس لها أنفس نباتية، فلذلك لا تقبل الزيادة ولا النقصان.

وقال: الغناء فضيلة في المنطق أشكلت على النفس وقصرت عن تبيين كنهها فأبرزتها لحوناً، وأثارت بها شجوناً، وأضمرت في عرضها فنوناً وفتوناً.

وقال: الغناء شيء يخص النفس دون الجسد فيشغلها عن مصالحها، كما أن لذة المأكول والمشروب شيء يخص الجسم دون النفس.

وقال: إن النفوس إلى اللحون، إذا كانت محجبة، أشد إصغاء منها إلى ما قد تبين لها، وظهر معناه عندها.

وقال: إن العقل نحوان: أحدهما مطبوع، والآخر مسموع. فالمطبوع منه كالأرض والمسموع منه كالبذر والماء، فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون أن يرد عليه العقل المسموع فينبهه من نومه، ويطلقه من وثاقه، ويقلقله من مكانه، كما يستخرج البذر والماء ما في قعر الأرض.

وقال: الحكمة غنى النفس، والمال غنى البدن، وطلب غنى النفس أولى، لأنها إذا غنيت بقيت. والبدن إذا غني فني، وغنى النفس ممدود، وغنى البدن محدود.

وقال: ينبغي للعاقل أن يداري الزمان مداراة رجل لا يسبح في الماء الجاري إذا وقع.

وقال: لا يغبطن بسلطان من غير عدل، ولا بغنى من غير حسن تدبير، ولا ببلاغة من غير صدق منطق، ولا بجود في غير إصابة موضع، ولا بأدب من غير أصالة رأي ولا بحسن عمل في غير حينه.

٦ ـ شُبَهُ بُرُقْلُس[١] في قِدَم العالم

إن القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعلة الأولى إنما شهر بعد أرسطوطاليس، لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وفورفوريوس.

وصنف برقلس المنتسب إلى أفلاطون في هذه المسألة كتاباً وأورد فيه هذه الشبه[٢]، وإلا فالقدماء إنما أبدوا فيه ما نقلناه سالفاً.

الشبهة الأولى: قال: إن الباري تعالى جواد بذاته، وعلة وجود العالم جوده، وجوده قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل.

قال: ولا يجوز أن يكون مرة جواداً، ومرة غير جواد، فإنه يوجب التغير في ذاته، فهو جواد لذاته، لم يزل. قال: ولا مانع من فيض جوده، إذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره، وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء، ولا مانع من شيء.

الشبهة الثانية: قال: ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل، أو لم يزل صانعاً بالقوة، أي يقدر أن يفعل ولا يفعل. فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل، •وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج، ومخرج

(١) برقلس أو بروكلوس فيلسوف يوناني أفلاطوني. ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢م. أقام في الإسكندرية يأخذ العلم عن أشهر المدرسين، ثم رحل إلى أثينا وخلف سريانوس في مدرستها بعد وفاته وتمسك بمذهب التزهد الذي كان شائعاً في المدرسة الأفلاطونية وامتنع عن الأطعمة الحيوانية، ورفض الزواج، وصرف أمواله في الأعمال الخيرية، كان مشهوراً في الرياضيات والعلوم اللغوية، وتآليفه الباقية أكثرها شروح وبخاصة شروحه على كتب أفلاطون، ومن تآليفه كتاب بعنوان «إثنين وعشرين برهاناً ضد المسيحية» حاول فيه أن يثبت أبدية الكون. توفي بأثينا سنة ٤٨٥م. (دائرة المعارف للبستاني ٥ : ٣٩٣).

(٢) يضاف إلى هذا الكتاب كتاب آخر في العناية وفي الغدر، وكتاب في الشرور وقيامها بأنفسها، وهذه الكتب الثلاثة ضاعت أصولها اليونانية، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٩).

الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء، فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه، وذلك ينافي كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر.

الشبهة الثالثة: قال: كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل إلى فعل، وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل.

الشبهة الرابعة: قال إن الزمان لا يكون موجوداً إلا مع الفلك، ولا الفلك إلا مع الزمان، لأن الزمان هو العادّ لحركات الفلك، ثم لا يجوز أن يقال متى وقبل إلا حين يكون الزمان، ومتى وقبل أبديّ فالزمان أبديّ، فحركات الفلك أبدية، فالفلك أبديّ.

الشبهة الخامسة: قال: إن العالم حسن النظام، كامل القوّام، وصانعه جواد خير، ولا ينقض الجيد الحسن إلا شرير. وصانعه ليس بشرير، وليس يقدر على نقضه غيره، فليس ينتقض أبداً، وما لا ينتقض أبداً كان سرمداً.

الشبهة السادسة: قال: لما كان الكائن لا يفسد إلا بشيء غريب يعرض له، ولم يكن شيء غريب عن العالم خارجاً منه يجوز أن يعرض فيفسد: ثبت أنه لا يفسد، وما لا يتطرق إليه الفساد لا يتطرق إليه الكون والحدوث، فإن كل كائن فاسد.

الشبهة السابعة: قال: إن الأشياء التي هي في المكان الطبيعي لا تتغير، ولا تتكون، ولا تفسد، وإنما تتغير وتتكون وتفسد إذا كانت في أماكن غريبة فتتجاذب إلى أماكنها كالنار التي في أجسادنا تحاول الانفصال إلى مركزها، فينحل الرباط فيفسد إذ الكون والفساد إنما يتطرق إلى المركبات، لا إلى البسائط التي هي أركان في أماكنها، ولكنها هي بحالة واحدة، وما هو بحال واحدة فهو أزلي.

الشبهة الثامنة: قال: العقل والنفس والأفلاك تتحرك على الاستدارة، والطبائع تتحرك إما عن الوسط، وإما إلى الوسط على الاستقامة، وإذا كان كذلك

كان التفاسد في العناصر إنما هو لتضاد حركاتها. والحركة الدورية لا ضد لها، فلم يقع فيها فساد. قال: وكليات العناصر إنما تتحرك على استدارة وإن كانت الأجزاء منها تتحرك على الاستقامة. فالفلك وكليات العناصر لا تفسد، وإذا لم يجز أن يفسد العالم لم يجز أن يتكون.

وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال عنها فتنقض، وفي كل واحدة منها نوع مغالطة وأكثرها تحكمات. وقد أفردت لها كتاباً أوردت فيه شبهات أرسطوطاليس، وهذه، وتقريرات أبي عليّ بن سينا، ونقضتها على قوانين منطقية، فليطلب ذلك.

ومن المتعصبين لبرقلس من مهد له عذراً في ذكر هذه الشبهات[1] وقال: إنه كان يناطق الناس منطقين أحدهما: روحاني بسيط، والآخر: جسماني مركب. وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين. وإنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه، فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة، لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر العلم على طرق كثيرة، يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده، فلا يجدوا على قوله مسلخاً، ولا يصيبوا مقالاً ولا مطعناً، لأن برقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم، وأنه باق لا يدثر، وضع كتاباً في هذا المعنى، فطالعه من لم يعرف طريقته، ففهموا منه جسمانية قوله دون روحانيته، فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب يقول: «لما اتصلت العوالم بعضها ببعض، وحدثت القوى الواصلة فيها، وحدثت المركبات من العناصر، حدثت قشور، واستبطنت لبوب فالقشور دائرة، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها، لأنها بسيطة وحيدة القوى. فانقسم العالم الى عالمين: عالم الصفوة

---

(١) فهو بشبهاته يذهب بما يذكره فيها من أدلة إلى قدم العالم، ويدلل عليه بما يذكره مازجاً أدلته بعقيدة وجود الخالق عز وجل، وهذا ما تأباه طبيعة الدين، وما ينطبق به القرآن الكريم من الآيات التي تثبت الاختيار لله سبحانه وتعالى.

واللب، وعالم الكدورة والقشر. فاتصل بعضه ببعض، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم. فمن وجه لم يكن بينهما فرق، فلم يكن هذا العالم داثراً، إذ كان متصلاً بما ليس يدثر. ومن وجه: دثرت القشور، وزالت الكدرة. وكيف تكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة؟ وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية، وأيضاً فإن هذا العالم مركب، والعالم الأعلى بسيط، وكل مركب ينحل حتى يرجع إلى البسيط الذي تركب منه، وكل بسيط باق دائماً غير مضمحل ولا متغير».

قال الذي يذبّ عن برقلس: هذا الذي نقل عنه هو المنقول عن مثله، بل الذي أضاف إليه هذا القول الأول لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرنا فيما سلف، وإما لأنه كان محسوداً عند أهل زمانه، لكونه بسيط الفكر، واسع النظر، ساير القوى. وكانوا أولئك أصحاب أوهام وخيالات. فإنه يقول في موضع من كتابه: إن الأوائل منها تكونت العوالم، وهي باقية لا تدثر ولا تضمحل، وهي لازمة الدهر، ماسكة له، إلا أنها من أول واحد، لا يوصف بصفة، ولا يدرك بنعت ونطق، لأن صور الأشياء كلها منه وتحته. وهي الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد، وهو الأحد الذي قوته أخرجت هذه الأوائل، وقدرته أبدعت هذه المبادىء.

وقال أيضاً: إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته، لأنه حق حقاً بلا حق، وكل حق حقاً فهو تحته؛ إنما هو حق حقاً إذ حققه الموجب له الحق. فالحق هو الجوهر الممد للطباع الحياة والبقاء، وهو أفاد هذا العالم بداء وبقاء بعد دثور قشوره. وزكى البسيط الباطن من الدنس الذي كان فيه قد علق به.

وقال: إن هذا العالم إذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه، وصار بسيطاً روحانياً بقي بما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية، مثل العوالم

العلوية التي بلا نهاية، وكان هذا واحداً منها[1]. وبقي جوهر كل قشر ودنس وخبث ويكون له أهل يلبسه، لأنه غير جائز أن تكون الأنفس الطاهرة التي لا تلبس الأدناس والقشور، مع الأنفس الكثيرة القشور في عالم واحد، وإنما يذهب من هذا العالم ما ليس من جهة المتوسطات الروحانية، وما كان القشر والدنس عليه أغلب. فأما ما كان من الباري تعالى بلا متوسط، أو كان من متوسط بلا قشر، فإنه لا يضمحل قال: وإنما يدخل القشر على الشيء من غير المتوسطات فيدخل عليه بالعرض لا بالذات، وذلك إذا كثرت المتوسطات، وبعد الشيء عن الإبداع الأول، لأنه حيثما قلت المتوسطات في الشيء كان أنور، وأقل قشوراً ودنساً، وكلما قلت القشور والدنس كانت الجواهر أصفى، والأشياء أبقى.

ومما ينقل عن برقلس أنه قال: إن الباري تعالى عالم بالأشياء كلها: أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها. وخالف بذلك أرسطوطاليس، فإنه قال يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة، فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات، كما ذكرنا.

ومما ينقل عنه في قدم العالم قوله: لن يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم أنه لم يكن، فأبدعه الباري تعالى في الحالة التي لم يكن. وفي الحالة التي لم يكن لا يخلو من حالات ثلاث:

١ ــ إما أن الباري لم يكن قادراً فصار قادراً، وذلك محال لأنه قادر لم يزل.

٢ ــ وإما أنه لم يرد فأراد، وذلك محال أيضاً لأنه مريد لم يزل.

---

(١) فهو يرى أن هذا العالم مآله وآخر أمره إلى الصفاء والخيرية شبيهاً بالعالم الروحاني، فالشر ليس أبدياً، بل هو عارض، فبرأ الأول وهو البسيط الباطن من دنس العالم المنتشر فيه والعالق به، إذ أن العالم إذا ما تغيرت قشوره وذهب دنسه ورجسه لحق بعالمه وصار بسيطاً روحانياً تشع فيه الجواهر الصافية النورانية، إذا ما تسنم المنزلة الروحية كعالمه الأعلى الذي هو بلا نهاية، وكان هذا العالم و احداً منها، وفي هذا ما يطمئن النفوس على مستقبل هذا العالم، لأن نهايته إلى صفاء وخير.

٣ ـ وإما أنه لم تقتض الحكمة وجوده، وذلك محال أيضاً، لأن الوجود أشرف من العدم على الإطلاق.

فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث تشابهاً في الصفة الخاصة؛ وهي القدم على أصل المتكلم. وكان القدم بالذات له دون غيره، وإن كانا معاً في الوجود، والله الموفق.

٧ ـ رأي ثامِسْطيوس(١)

وهو الشارح لكلام الحكيم أرسطوطاليس، وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته ورموزه. وهو على رأي أرسطوطاليس في جميع ما ذكرنا من إثبات العلة الأولى، واختار من المذاهب في المبادىء قول من قال: إن المبادىء ثلاثة: الصورة، والهيولى، والعدم، وفرق بين العدم المطلق، والعدم الخاص، فإن عدم صورة بعينها عن مادة تقبلها مثل عدم السيفية عن الحديد ليس كعدم السيفية عن الصوف، فإن هذه المادة لا تقبل هذه الصورة أصلاً.

وقال: إن الأفلاك حصلت من العناصر الأربعة، لا أن العناصر حصلت من الأفلاك ففيها نارية؛ وهوائية، ومائية، وأرضية، إلا أن الغالب على الأفلاك هو النارية، كما أن الغالب على المركبات السفلية هو الأرضية، والكواكب نيران مشتعلة حصلت تراكيبها على وجه لا يتطرق إليها الانحلال، لأنها لا تقبل الكون والفساد والتغير والاستحالة، وإلا فالطبائع واحدة، والفرق يرجع إلى ما ذكرنا.

ونقل ثامسطيوس عن أرسطوطاليس، وثاون، وأفلاطون، وثاوفرسطيس، وفرفوريوس، وفلوطرخيس، وهو رأيه: إن في العالم أجمع طبيعة واحدة عامة،

---

(١) ولد تامسطيوس سنة ٣١٧م. وقد تثقف بالقسطنطينية فأصاب شهرة واسعة، ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين، وخاصة عند قسطنطين وتيودوس.

أما مؤلفاته فقد ضاع الكثير منها، وقد فسر وشرح مؤلفات لأسطو، ولم يبق من هذه الشروح سوى التحليلات الثانية والسماع الطبيعي. (الفهرست لابن النديم ص ٣٥٥).

وكل نوع من أنواع النبات والحيوان مختص بطبيعة خاصة، وحدُّوا الطبيعة العامة بأنها مبدأ الحركات في الأشياء والسكون فيها على الأمر الأول من ذواتها، وهي علة الحركة في المتحركات، وعلة السكون في الساكنات، وزعموا أن الطبيعة هي التي تدبر الأشياء كلها في العالم: حيوانه ونباته ومواته، تدبيراً طبيعياً، وليست هي حية ولا قادرة، ولا مختارة، ولكن لا تفعل إلا حكمة وصواباً، وعلى نظم صحيح وترتيب محكم.

قال ثامسطيوس: قال أرسطوطاليس في مقالة اللام «إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب، وإن لم تكن حيواناً، لأنها ألهمت من سبب هو أكرم منها» وأومأ إلى أن السبب هو الله عز وجل، وقال أيضاً: إن الطبيعة طبيعتان: طبيعة هي مستعلية على الكون والفساد بكليتها وجزئيتها، يعني الفلك والنهيرات وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد لا كلياتها، يريد بالجزئيات الأشخاص، وبالكليات الأسطقسات.

٨ ـ رأي الإسكندر الأفْرُودِيسي(١)

وهو من كبار الحكماء رأياً وعلماً، وكلامه أمتن، ومقالته أرصن، وافق أرسطوطاليس في جميع آرائه، وزاد عليه في الاحتجاج على أن الباري تعالى عالم بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها(٢) على نسق واحد، وهو عالم بما كان وبما سيكون، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم، ولا يتكثر بتكثره.

---

(١) ولد في أفردوسيا من أعمال آسيا الصغرى، وتفقه في الفلسفة على أساتذة أرسطوطاليين أشهرهم أرسطوقليس، وكان أشهر شراح أرسطو حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني، فقصد في شروحه إلى تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى وبخاصة الرواقية. ومن مصنفاته كتاب السماع الطبيعي والكون والفساد والآثار العلوية، وله كتاب النفس والعناية في الفرق بين الهيولى والجنس وغيرها. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٢).

(٢) ويتفق رأيه هذا وما جاء به الدين من أن الله يعلم الجزئيات المتغيرة علمه بالأمور الكلية. فالعلم بالجزئيات جاء علم الله بها صراحة في القرآن الكريم ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾.

ومما انفرد به أن قال: كل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه، ولا يقبل التحريك من غيره أصلاً، بل إنما يتحرك بطبعه واختياره، إلا أن حركاته لا تختلف أبداً، لأنها دورية.

وقال: لما كان الفلك محيطاً بما دونه، وكان الزمان جارياً عليه؛ لأن الزمان هو العادّ للحركات، أو هو عدد الحركات، ولما لم يكن يحيط بالفلك شيء آخر، ولا كان الزمان جارياً عليه، لم يجز أن يفسد الفلك ويكون، فلم يكن قابلاً للكون والفساد، وما لم يقبل الكون والفساد كان قديماً أزلياً.

وقال في كتابه «في النفس»: إن الصناعة تتقبل الطبيعة، وإن الطبيعة لا تتقبل الصناعة.

وقال: للطبيعة لطف وقوة، وإن أفعالها تفوق في البراعة واللطف كل أعجوبة يتلطف فيها بصناعة من الصناعات.

وقال في ذلك الكتاب: لا فعل للنفس دون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل فإنه مشترك بينهما. وأومأ إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلاً حتى القوى العقلية وخالف بذلك أستاذه أرسطوطاليس، فإنه قال: الذي يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هي القوة العقلية فقط. ولذاتها في ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط، إذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ بها. والمتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات أخلاقية، استفادتها من مشاركة البدن، لتستعد بها لقبول هيئات ملكية في ذلك العالم.

٩ ـ رأي فُرْفُرْيُوس

وهو أيضاً على رأي أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه، وهو الشارح لكلام أرسطوطاليس أيضاً، وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشارته وجميع ما ذهب إليه.

ويدعي أن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير

صحيح(١)، قال في رسالته إلى أبانوا: وأما ما قذف به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانياً، لكن ابتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه.

وقد أرى أن المتوهم عليه في قوله: إن العالم مخلوق، وإنه حدث من لا شيء، وإنه خرج من لا نظام إلى نظام، فقد أخطأ وغلط، وذلك أنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجود شيء آخر غيره، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام. وإنّما يعني أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود، وإن وجد أنه لم يكن من ذاته، لكن سبب وجوده من الخالق. قال: وقال في الهيولى: إنها أمر قابل للصور وهي كبيرة وصغيرة. وهما في الموضوع والحد واحد. ولم يبين العدم كما ذكره أرسطوطاليس إلا أنه قال: الهيولى لا صورة لها، فقد علم أن عدم الصورة في الهيولى. وقال: إن المركبات كلها إنما تتكون بالصور على سبيل التغير، وتفسد بخلو الصور عنها.

وزعم فرفريوس أن من الأصول الثلاثة التي هي الهيولى والصورة والعدم: أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك، وههنا شيء يكون ما يتكون، ويحرك الأجسام، وكل ما كان واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط. وكل ما كان كثيراً مركباً فأفعاله كثيرة مركبة. وكل موجود ففعله مثل طبيعته. ففعل الله بذاته فعل واحد بسيط، وباقي أفعاله يفعلها بمتوسط مركب. قال: وكل ما كان موجوداً فله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته. ولما كان الباري تعالى موجوداً ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلاً واحداً وحرك حركة واحدة، وهو الاجتلاب إلى شبهه، يعني الوجود. ثم إما أن يقال: كان المفعول معدوماً يمكن أن يوجد، وذلك هو طبيعة الهيولى بعينها،

(١) ففرفريوس يدافع عن فكرة قدم العالم وأن ليس له بداية زمنية، كما كافح بشدة نقد فلوطرخيس لهذه الفكرة، وبهذا الكفاح انضم إلى أكزنيوقراطيس مع آخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون في كتابه طيماوس حول العالم. أقديم هو أم حادث. وقد اختلف الشراح في فهم غاية أفلاطون أيبغي القدم أم الحدوث للعالم، وقد أشرنا آنفاً إلى رأي الفارابي في أن أفلاطون لا يعتقد قدم العالم وما جاء في قوله كان على سبيل التمثيل لا العقيدة.

فيجب أن يسبق الوجود طبيعة ما قابلة للوجود. وإما أن يقال: لم يكن معدوماً يمكن أن يوجد بل أوجده عن لا شيء، وأبدع وجوده، من غير توهم شيء سبقه، وهو ما يقوله الموحدون.

قال: فأول فعل فعله هو الجوهر، إلا أن كونه جوهراً وقع بالحركة فوجب أن يكون بقاؤه جوهراً بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول لكن من التشبه بذلك الأول، وكل حركة تكون فإما أن تكون على خط مستقيم وإما على الاستدارة، فتحرك الجوهر بهاتين الحركتين. ولما كان وجود الجوهر بالحركة وجب أن يتحرك الجوهر في جميع الجهات التي يمكن فيها الحركة، فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات حركة مستقيمة على جميع الخطوط وهي ثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، إلا أنه لم يكن له أن يتحرك على هذه الخطوط بلا نهاية، إذ ليس يمكن فيما هو بالفعل أن يكون بلا نهاية، فتحرك الجوهر في هذه الأقطار الثلاثة حركة متناهية على خطوط مستقيمة، وصار بذلك جسماً، وبقي عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التي يمكن فيها أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة، لأن الدائر يحتاج إلى شيء ساكن في وسط منه. فعند ذلك انقسم الجوهر فتحرك بعضه على الاستدارة وسكن بعضه في الوسط. قال: وكل جسم يتحرك فيماسّ جسماً ساكناً في طبيعته قبول التأثير منه حركه معه. وإذا حركه سخن، وإذا سخن لطف وانحل وخف، فكانت النار تلي الفلك. والجسم الذي يلي النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار فتكون حركته أقل، فلا يتحرك لذلك بأجمعه لكن جزء منه، فيسخن دون سخونة النار، وهو الهواء، والجسم الذي يلي الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك، فهو بارد لسكونه، وحار حرارة يسيرة بمجاورته الهواء، ولذلك انحل قليلاً، وهو الماء. وأما الجسم الذي يلي الماء في الوسط فلأنه بعد في الغاية عن الفلك، ولم يستفد من حركته شيئاً، ولا قبل منه تأثيراً: سكن وبرد، وهذه هي الأرض. وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض اختلطت، وتولد عنها أجسام مركبة، وهذه هي الأجسام المحسوسة.

وقال: الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة، ولكنها ليست تفعل بالبخت والاتفاق والخبط، بل لا تفعل إلا ما له نظم وترتيب وحكمة. وقد تفعل شيئاً من أجل شيء، كما تفعل البُرَّ لغذاء الإنسان، وتهيء أعضاءه لما يصلح له.

وقد قسم فرفريوس مقالة أرسطوطاليس في الطبيعة خمسة أقسام، أحدها: العنصر. والثاني: الصورة. والثالث: المجتمع منها كالإنسان. والرابع: الحركة الجاذبة في الشيء بمنزلة حركة النار الكائنة الموجودة فيها إلى فوق. والخامس: الطبيعة العامة للكل، لأن الجزئيات لا يتحقق وجودها إلا عن كل يشملها. ثم اختلفوا في مركزها: فمن الحكماء من صار إلى أنها فوق الكل وقال آخرون: إنها دون الفلك، قالوا: والدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثة في العالم الموجبة للحركات والأفعال؛ كذهاب النار والهواء إلى فوق، وذهاب الماء والأرض إلى تحت؛ فعلم يقيناً أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات، وكانت مبدأ لها لم توجد فيها. وكذلك ما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء، وقوة النمو والنشوء.

الفصل الرابع

المتأخرون من فلاسفة الإسلام

مثل يعقوب بن إسحق الكندي[1]، وحنين بن إسحاق[2]، ويحيى

(١) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة، نشأ في البصرة وانتقل إلى بغداد فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك، وألف وترجم وشرح كتباً كثيرة يزيد عددها على ثلاثمائة ومنها: رسالة في التنجيم واختيارات الأيام وإلهيات أرسطو ورسالة في الموسيقى. متوفى نحو ٢٦٠هـ/٨٧٣م. (طبقات الأطباء ١: ٢٠٦ ـ ٢١٤ وتاريخ أطباء الإسلام للبيهقي ص ٤١ ولسان الميزان ٦: ٣٠٥).

(٢) أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي طبيب مؤرخ ومترجم من أهل الحيرة. سافر إلى البصرة وأخذ العربية عن الخليل بن أحمد، وانتقل إلى بغداد فأخذ الطب عن يوحنا بن ماسويه وغيره، وتمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية. اتصل بالمأمون فجعله رئيساً لديوان الترجمة، ولخص كثيراً من كتب =

النحـوي[1]، وأبـي الفرج المفسـر[2]، وأبـي سليمان السجـزي[3]، وأبـي سليمـان محمـد بن معشر المقـدسي[4]، وأبـيّ بكر ثـابت بن قـرة الحـراني[5]، وأبـي تمـام يـوسف بن محمـد النيسـابـوري[6]، وأبـي زيـد أحمـد بن سهـل ـــــــ

أبقراط وجالينوس وأوضح معانيها. له كتب ومترجمات كثيرة، ومنها: تاريخ العالم والمبدأ وغيرها كثير. متوفى سنة ٢٦٠هـ/٨٧٣م. (ابن خلكان ١: ١٦٧ وفهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة السابعة وطبقات الأطباء ١: ١٨٤).

(١) يحيى النحوي، الملقب بالبطريق، والمنسوب إلى الديلم المصري الإسكندري من قدماء الحكماء. كان أسقفاً في كنيسة الإسكندرية بمصر، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية. ثم رجع عما يعتقده النصارى في التثليث لما قرأ كتب الحكمة. حضر فتح عمرو بن العاص مصر والإسكندرية. ودخل على عمر فأكرمه ورأى له موضعاً وسمع كلامه في إبطال التثليث. صنف في شرح كتب أرسطو طاليس شروحاً. وشرح كتاب الكلام على أنولوطيقا الثاني وهو البرهان، وفسّر بارمينياس وهو العبارة وأنولوطيقا الأول وهو تحليل القياس والسماع الطبيعي. (انظر أخبار العلماء ص ٢٣٢ وعيون الأنباء ١: ١٠٤).

(٢) أبو الفرج عبد الله بن الطيب، طبيب عراقي، واسع العلم، خبير بالفلسفة، كان كاتب «الجاثليق» وعلم الطب في البيمارستان العضدي وعالج المرضى فيه. وكان معاصراً للرئيس ابن سينا. له تصانيف كثيرة منها: مقالات أرسطو وشرح أربع رسائل من كتب جالينوس وهي: الفرق والصناعة الصغيرة وكتاب النبض الصغير وكتاب جالينوس إلى أغلوقن، متوفى سنة ٤٢٥هـ/١٠٤٣م. (انظر طبقات الأطباء ١: ٢٣٩ وابن العبري ص ٣٣٠ و٣٣١).

(٣) أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق. سكن بغداد وأقبل العلماء والحكماء عليه. وكان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه يكرمه ويفخمه. له تصانيف منها: رسالة في مراتب قوى الإنسان ورسالة في المحرك الأول وكتاب صوان الحكمة. متوفى نحو ٣٨٠هـ/٩٩٠م. (تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٥ و٨٢ وأخبار الحكماء للقفطي ص ١٨٥).

(٤) أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، واحد من حكماء إخوان الصفا، الذين اجتمعوا وصنفوا رسائل إخوان الصفا. وقد عاش المقدسي في القرن الرابع الهجري. (انظر الإمتاع والمؤانسة ٢: ٤ ــ ١٥).

(٥) أبو الحسن ثابت بن قرة بن زهرون الحراني طبيب وفيلسوف ولد ونشأ بحرّان حدثت له مع أهل مذهبه الصابئة أشياء أنكروها عليه فحرم عليه رئيسهم دخول الهيكل، فخرج من حران وقصد بغداد فاشتغل بالفلسفة والطب فبرع واتصل بالمعتضد فكانت له منزلة رفيعة عنده وصنف عدداً كبيراً من الكتب منها: الذخيرة في علم الطب والمباني الهندسية وتركيب الأفلاك وطبائع الكواكب وغيرها. متوفى سنة ٢٨٨هـ/٩٠١م. (انظر طبقات الأطباء ١: ٢١٥ ــ ٢٢٠ وحكماء الإسلام ص ٢٠).

(٦) أبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري، من فلاسفة القرن الرابع، وهو ممن حاول الكيد للشريعة بذهابه إلى أن الفلسفة مقاودة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وكان له تأويلات لآيات القرآن. (انظر الإمتاع والمؤانسة ٢: ١٥).

البلخي(١)؛ وأبـي محارب الحسن بن سهل(٢)، وابن محارب القمي(٣)، وأحمد بن الطيب السـرخسي(٤)، وطلحة بن محمـد النسفي، وأبـي حـامـد أحمـد بن محمـد الاسفـزاري(٥)، وعيسى بن علي بن عيسى الـوزيـر(٦)، وأبـي علي أحمـد بن محمد بن مسكويه(٧)، وأبـي زكريا يحيـى بن عدي ـــــــــــــــــ

---

(١) أبـو زيد أحمـد بن سهل البلخي أحـد الكبار الأفـذاذ من علماء الإسلام جمع بـين الشـريعـة والفلسفـة والأدب والفنـون. ولد في إحـدى قرى بلـخ وقـد علت شهرتـه فعرض عليـه حاكم تخوم بلـخ وزارته فأباها وذكر لـه الكتابـة فرضيهـا، فكان يعيش منها إلى أن مات. ومن تصـانيفه كتـاب صور الأقـاليم الإسلامية وأقسام العلوم وشرائـع الأديان وكتاب السياسة الكبير وغيرهـا. متوفى سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م. (الأعلام ١: ١٣٤ ومعجم الأدباء ٣: ٦٥ ـ ٨٦ وحكماء الإسلام ص ٢٢ ولسان الميزان ١: ١٨٣).

(٢) أبو محارب الحسن بن سهل، فيلسوف حكيم من فلاسفة القرن الرابـع. وقد ذكر أبـو حيان من حكمـه في كتاب الإمتاع والمؤانسة قوله: أشياء تذهب هباء: دين بلا عقل، ومال بلا بذل، وعشق بلا وصل.

(٣) ابن محارب القمي، فيلسوف حكيم. وكان مـع حكمته وفلسفته شاعراً أديباً. (المقابسات ص ٢٩٧).

(٤) أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب السرخسي، أحد العلماء الفهمـاء الفصحاء البلغاء. له في علم الأثر البـاع الواسـع، وفي علوم الحكـماء الذهن الشـاقب، وهو أحـد فلاسفـة الإسـلام. تتلمـذ ليعقـوب بن إسحـاق الكندي وكـان أحـد المتفننـين في علوم الفلسفـة ولـه تـآليف جليلة في المـوسيقى والمنـطق ومن تصانيفه كتاب مختصر قاطيغورياس وكتاب الأعشاب وصناعة الحسبة الكبيرة وكتـاب اللهو والملاهي في الغنـاء والمغنيين وغيـرها. متـوفى سنة ٢٨٦هـ/٩٠٠م. (انـظر معجم الأدبـاء ١: ١٥٨ وأخبـار الحكـماء ص ٥٥ وعيون الأنباء ١: ٢١٤ والفهرست ص ٣٦٥).

(٥) أبـو حامـد أحمد بن إسحـاق الإسفزاري، أحـد الحكماء الأتقيـاء والفلاسفـة المبرزين. لـه تصـانيف في الـرياضيـات والمعقولات، ومن كلمـاته: أحق مـا صبر عليـه المرء مـا ليس إلى تغييره سبيـل. (معجم البلدان ١: ٢٢٩).

(٦) أبـو القاسم عيسى بن عـلي بن عيسى بن داود بن الجراح، كـان أوحـد أهـل زمـانـه في المنطق والعلوم القديمة. سمـع الحديث ورواه وحضر مجلس روايته أجلاء الناس وكـان قيماً بعلم الأوائـل. قرأ المنـطق على يحيـى بن عدي وأكثر الأخذ عنه. قال أبو حيان في الإمتاع والمؤانسة: وأما عيسى بن علي فله الذرع الواسـع والصدر الـرحيب في العبارة، حجـة في النقل والتـرجمة. تـوفي ببغداد سنـة ٣٩١هـ/١٠٠١م. (انظر أخبار الحكماء ص ١٦٣ والإمتاع والمؤانسة ١: ٣٦ وتاريـخ بغداد ١١: ١٧٩).

(٧) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، مؤرخ بحاث، أصله من الري، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق ثم أولـع بالتاريـخ والأدب والإنشاء، وكان قيماً عـلى خزانـة كتب ابن العميد، ثم كتب عضـد الدولة بن بويه، فلقب بالخازن. ألف كتباً نافعة منها: تجارب الأمم وتعاقب الهمم وله تهذيب الأخـلاق وتطهير الأعـراق وطهارة النفس وغيـرها. متـوفى سنة ٤٢١هـ/١٠٣٠م. ـ (انـظر إرشاد الأريب ٢: ٤٩ والإمتاع والمؤانسة ١: ٣٢ و١٣٦).

الصيمري[1] ، وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري[2] ، وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي[3] وغيرهم.

وإنما علّامة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا[4] . قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس[5] في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص؛ اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار، كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين، و «كلُّ الصيد في جوف الفَرَا».

١ ـ ابن سينا: كلامه في المنطق

قال أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: العلم إما تصور، وإما تصديق أما التصور فهو العلم الأول، وهو أن تدرك أمراً ساذجاً من غير أن تحكم عليه بنفي

(١) أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرياسة في علم المنطق في عصره. انتقل إلى بغداد وقرأ على الفارابي وترجم عن السريانية كثيراً إلى العربية. من كتبه: تهذيب الأخلاق وشرح مقالة الإسكندر ومقالة في الموجودات. توفي في بغداد سنة ٣٦٤هـ/٩٧٥م. (أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨ وحكماء الإسلام ص ٩٧ والإمتاع والمؤانسة ١: ٣٧).

(٢) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، من أهل خراسان، أقام بالري خمس سنين واتصل بابن العميد. له شروح على كتب أرسطو ومجموعة تشتمل على: إنقاذ البشر من الجبر والقدر والتقرير لأوجه التقدير والنسك العقلي وغيرها. متوفى سنة ٣٨١هـ/٩٩١م. (إرشاد الأريب ١: ٤١١ والإمتاع والمؤانسة ١: ٣٦).

(٣) أبو نصر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين، ولد في فاراب وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، رحل إلى مصر والشام واتصل بسيف الدولة وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول). له كتب كثيرة منها: الفصوص وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها وآراء أهل المدينة الفاضلة. متوفى سنة ٣٣٩هـ/٩٥٠م. (وفيات الأعيان ٢: ٧٦ وطبقات الأطباء ٢: ١٣٤ ـ ١٤٠).

(٤) انظر الترجمة الكاملة ص ٣٩٤ ح ٢ من الكتاب.

(٥) انظر ترجمته ص ٣٧٠ ح ٢.

أو إثبات، مثل تصورنا ماهية الإنسان. وأما التصديق فهو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفي أو إثبات مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. وكل واحد من القسمين منه ما هو أوّلي. ومنه ما هو مكتسب. فالتصور المكتسب إنما يستحصل بالحد وما يجري مجراه، والتصديق المكتسب إنما يستحصل بالقياس وما يجري مجراه. فالحد والقياس آلتان بهما تحصل المعلومات التي لم تكن خاصلة فتصير معلومة بالروية[1]، وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعته بحسبه. ومنه ما هو باطل مشتبه بالحقيقي. والفطرة الإنسانية غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف إلا أن تكون مؤيدة من عند الله عز وجل، فلا بد إذن للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره. وذلك هو الغرض من المنطق.

ثم إن كل واحد من الحد والقياس فمؤلف من معانٍ معقولة بتأليف محدود. فيكون لها مادة منها ألفت، وصورة بها التأليف. والفساد قد يعرض من إحدى الجهتين، وقد يعرض من جهتيهما معاً. فالمنطق هو الذي نعرف به: من أي المواد والصور يكون الحد الصحيح والقياس السديد الذي يوقع يقيناً. ومن أيها ما يوقع عقداً شبيهاً باليقين. ومن أيها ما يوقع ظناً غالباً. ومن أيها ما يوقع مغالطة وجهلاً، وهذه فائدة المنطق. ثم لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مسموعة، والأفكار العقلية بأقوال عقلية؛ فتلك المعاني التي في الذهن من حيث يتأدى بها إلى غيرها كانت موضوعات المنطق، ومعرفة أحوال تلك المعاني مسائل علم المنطق وكان المنطق بالنسبة إلى المعقولات على مثال النحو بالنسبة إلى الكلام، والعروض إلى الشعر[2]، فوجب على المنطقي أن يتكلم في الألفاظ أيضاً من حيث تدل على المعاني.

---

(١) يفهم من قوله بالروية أن من المعلومات بالطبع لا بالطلب والاكتساب كعلمنا بأوائل المعقولات والمحسوسات وكعلم الأوليات وسائر المعاني المعلومة.

(٢) لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما استغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطرة الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم باعداد هذه الآلة إلا أن يكون مؤيداً من عند الله.

واللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه، أحدها: بالمطابقة. والثاني: بالتضمن، والثالث بالالتزام. وهو ينقسم إلى: مفرد، ومركب. فالمفرد ما يدل على معنى وجزء من أجزائه لا يدل على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات، أي حين هو جزء له(١) والمركب هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة(٢).

والمفرد ينقسم إلى كلي وجزئي. والكلي هو الذي يدل على كثيرين(٣) بمعنى واحد متفق، ولا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فيه. والجزئي هو مايمنع نفس مفهومه(٤) من ذلك ثم الكلي ينقسم إلى ذاتي، وعرضي. والذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه. والعرضي هو الذي لا يقوم ماهيته سواء كان غير مفارق في الوجود والوهم، أو مفارقاً بين الوجود، أو غير بين الوجود له. ثم الذاتي ينقسم إلى ما هو مقول في جواب: ما هو؟ وهو اللفظ المفرد الذي يتضمن جميع المعاني الذاتية(٥) التي يقوم الشيء بها. وفرق بين المقول في جواب ما هو، وبين الداخل في جواب ما هو. وإلى ما هو مقول في جواب أي شيء هو؟ وهو الذي يدل على معنى يتميز به الشيء عن أشياء مشتركة في معنى واحد تميزاً ذاتياً، وأما العرضي

---

(١) فقولنا «إنسان» يدل على معنى لا محالة، وجزآه «إن وسان» إما أن لا يدل بهما على معنى لا محالة، أو أن يدلا على معنيين ليس جزأي معنى الإنسان.

(٢) والمركب، إما تام، وهو الذي يصح السكوت عليه (الطفل نائم) وغير تام وهو ما لا يصح السكوت عليه، وهو المركب الناقص كقولك (الطفل النائم...) أو (سافرت إلى...).

(٣) الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون: إما في الوجود كالإنسان، وإما في جواز التوهم كالشمس.

(٤) كقولنا (زيد المشار إليه) فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة إذ الإشارة تمنع من ذلك، فإنك إذا قلت (هذه الشمس أو هذا الإنسان) تمنع من أن يشترك فيه غيره، فالإشارة هذا والجزئي لا تعينه إلا الإشارة الحسية وأما عند العقل فلا يتعين الجزئي.

(٥) وذلك مثل قولنا (الإنسان لزيد، وعمرو) فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل: الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد... وغير ذلك فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء.

فقد يكون ملازماً في الوجود والوهم، وبه يقع تمييز أيضاً لا ذاتياً، وقد يكون مفارقاً وفرق بين العرضي والعرض الذي هو قسيم الجوهر.

وأما رسوم الألفاظ الكلية الخمسة[1] التي هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام: فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالصور والحقائق الذاتية في جواب: ما هو؟ والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب: ما هو؟ إذا كان نوع الأنواع؛ وإذا كان نوعاً متوسطاً فهو المقول على كثيرين مختلفين في جواب: ما هو؟ ويقال عليه قول آخر في جواب ما هو بالشركة. وينتهي الإرتقاء إلى جنس لا جنس فوقه. وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه، فيكون العموم بالتشكيك والنزول إلى نوع لا نوع تحته، وإن قدر دون النوع صنف أخص فيكون الخصوص بالعوارض[2]، ويرسم الفصل بأنه الكلي الذاتي الذي يقال به على نوع تحت جنسه، بأنه أي شيء[3] هو منه؟ ويرسم الخاصة بأنه هو الكلي الذاتي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات بل بالعرض[4]. ويرسم العرض العام بأنه الكلي المفرد الغير الذاتي، ويشترك في معناه كثيرون[5]. ووقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسيم الجوهر، وقوع بمعنيين مختلفين.

---

(١) العلة في كون الكليات خمساً أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي والثاني العرضي، والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة، والمشتركة الأجناس والمميزة الفصول والعرضيات إما أن تعم الموصوف وإما أن تخصه، فالأول العرض العام والثاني الخاصة، وأما الموصوف فهو النوع.

(٢) وقد يكون الشيء نوعاً لجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس، وقد يكون الشيء جنساً لا نوع مثل الحيوان للإنسان والفرس. وينتهي الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه ويسمى (جنس الأجناس) والانحطاط إلى نوع لا نوع تحته ويسمى (نوع الأنواع).

(٣) كالناطق للإنسان، فيه يجاب حين يسأل أي حيوان هو، والفرق بين الناطق والإنسان أن الإنسان حيوان له نطق، والناطق شيء ما لم يعلم أي شيء هو، له نطق، والنطق فصل مفرد والناطق فصل مركب، وهو الفصل المنطقي.

(٤) وهو إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث، وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان.

(٥) كالسواد لليل والغراب.

في المركبات :

الشيء إما عين موجودة، وإما صورة مأخوذة عنه في الـذهن، ولا يختلفان في النواحي والأمم. وإما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن معبرة، وإما كتابة دالـة على اللفظ، ويختلفـان في الأمم، فـالكتـابـة دالـة على اللفظ، واللفظ دالّ على الصـورة في الذهن، وتلك الصـورة دالة على الأعيـان الموجـودة. ومبـادىء القـول والكلام: إما اسم، وإما كلمة، وإما أداة. فالاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى[1]. والكلمـة لفظ مفرد يـدل على معنى وعلى الزمان الذي فيه ذلك المعنى لموضوع ما غيـر معين[2]، والأداة لفظ مفرد إنمـا يدل على معنى يصـح أن يوضـع أو يحمل بعد أن يقرن باسم أو كلمة، وإذا ركبت اللفظ تركيباً يؤدي إلى معنى فحينئذ يسمى قولاً، ووجوه التركيبـات مختلفة، وإنمـا يحتاج المنطقي إلى تركيب خاص، وهو أن يكون بحيث يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، فـالقضية هي: كـل قول فيـه نسبـة بين شيئين بحيث يتبعـه حكم صـدق أو كـذب، والحملية منها: كل قضية فيها النسبة المـذكورة بين شيئين ليس في كـل منهما هـذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد[3].

والشرطية منها: كل قضيـة فيها هـذه النسبة بين شيئين فيهمـا هذه النسبـة من حيث هي منفصلة[4]، والمتصلة من الشرطية: هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى من القضايا الشرطية.

---

(١) فمنه محصل كقولنا زيد، ومنه غـير محصل قُـرن فيه لفظ السلف كقـولنا لا إنسـان، إنما الـلاإنسان لفظ مفرد من جهته دلالة بالمطابقة على عين واحدة وأما من جزأي المفهوم فإنما هو مؤلف.

(٢) كقولنا (ركض) فإنه يدل على ركض الراكض غير معين في زمان قد مضى.

(٣) كقولنا: الإنسـان حيوان، أو قـولنا: الحيـوان الضاحـك ينتقل من مكـان إلى مكان بـوضـع قدم ورفـع أخرى، فكأنك قلت: الإنسان يمشي.

(٤) كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإن فصلت هذه النسبة أصبح كـل واحد منهـا قضية وهـذه تسمى المتصلة الموجبـة، ومنها المتصلة السـالبة كقـولنا: ليس إن كـانت الشمس طالعـة فـالليـل موجود، أما الشرطية المتصلة كقولنا: هذا العدد إما أن يكون زوجاً، وإما أن يكون فرداً.

والمنفصلة منها: ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى من القضايا الشرطية.

والإيجاب هو إيقاع هذه النسبة وإيجادها، وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع، والسلب هو رفع هذه النسبة الوجودية بين شيئين، وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع، والمحمول هو المحكوم به، والموضوع هو المحكوم عليه[1]، والمخصوصة قضية حملية موضوعها شيء جزئي، والمهملة قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه، ولا بد أنه في البعض، وشك أنه في الكل فحكمه حكم الجزئي.

والمحصورة هي التي حكمها كلي، والحكم عليه مبين أنه في كله أو بعضه، وقد تكون موجبة وسالبة[2].

والسور هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر، ككل، ولا واحد، وبعض، ولا كل. والقضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب، وموضوعهما ومحمولهما واحد في المعنى، والإضافة، والقوة والفعل، والجزء، والكل، والمكان، والزمان، والشرط. والتناقض هو التقابل بين قضيتين في الإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن يقتسما الصدق والكذب، ويجب أن يراعى فيه الشرائط المذكورة.

والقضية البسيطة هي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل؛ والمعدولة هي التي موضوعها أو محمولها غير محصل، كقولنا زيد هو غير بصير.

والعدمية هي التي محمولها أخس المتقابلين، أي دل على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء، أو لنوعه أو لجنسه، مثل قولنا: زيد جائر.

---

(١) بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود له مثال الموضوع قولنا زيد من قولنا زيد كاتب، ومثال المحمول قولنا كاتب من قولنا زيد كاتب.

(٢) والموجبة الكلية كقولنا: كل إنسان حيوان. والسالبة الكلية كقولنا: ليس ولا واحد من الناس بحجر. والموجبة الجزئية كقولنا: بعض الناس كاتب. والسالبة الجزئية كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب.

ومادة القضايا هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع يجب بها لا محالة أن يكون له دائماً في كل وقت في إيجاب[1] أو سلب، أو غير دائم له في إيجاب ولا سلب[2]. وجهات القضايا ثلاث: واجب ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكن ويدل على لا دوام وجود ولا عدم.

والفرق بين الجهة والمادة: أن الجهة لفظ مصرح بها تدل على أحد هذه المعاني. والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها. وربما تخالفا كقولك زيد يمكن أن يكون حيواناً. فالمادة واجبة، والجهة ممكنة.

والممكن يطلق على معنيين. أحدهما: ما ليس بممتنع وعلى هذا الشيء إما ممكن وإما ممتنع وهو الممكن العامي[3]. والثاني ما ليس بضروري في الحالتين، أعني الوجود والعدم. وعلى هذا: الشيء إما واجب، وإما ممتنع، وإما ممكن، وهو الممكن الخاصي[4].

ثم إن الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف، مع اتفاقهما في معنى الضرورة. فإن الواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال، والممتنع ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال، والممكن الخاصي هو ما ليس بضروري الوجود والعدم. والحمل الضروري على أوجه ستة تشترك كلها في الدوام.

---

(١) والمادة لا تكون إلا صادقة الحكم لأنها من الوجود، وأما الجهة فقد تكون كاذبة وصادقة لأنها حكم إخباري، فالجهة تدل على ما للأمر في نفسه. والمادة حالة للأمر في نفسه.

(٢) وهذا في المادة الممكنة، كحالة الكاتب عند الإنسان وقيل: إن الممكن هو الذي حكمه غير موجود في وقت ما أي في الحال، ثم له حكم في المستقبل يفرد به عما له حكم في الحال بالضرورة.

(٣) أما العامة فيعنون بقولهم ممكن، ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، ويكون معنى قولهم ليس بممكن أنه ليس ليس بممتنع، فيكون معناه الممتنع، فإذن الممكن العامي ما ليس بممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع.

(٤) وهو ما تفهمه الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع، ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم.

الأول: أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال(١).

والثاني: أن يكون الحمل دائماً ما دامت ذات الموضوع موجودة لم تفسد(٢)، وهذان هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري.

والثالث: أن يكون الحمل دائماً ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعة معها(٣).

والرابع: أن يكون الحمل موجوداً، وليس له ضرورة بلا هذا الشرط.

والخامس: أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً لا بد منه(٤).

والسادس: أن تكون الضرورة وقتاً ما غير معين(٥).

ثم إن ذوات الجهة قد تتلازم طرداً وعكساً، وقد لا تتلازم، فواجب أن يوجد، يلزمه ممتنع أن لا يوجد، وليس يمكن بالمعنى العامي أن لا يوجد، ونقائض هذه متعاكسة، وقس عليه سائر الطبقات، وكل قضية فإما ضرورية، وإما ممكنة، وإما مطلقة.

فالضرورية مثل قولنا: كل ب ا بالضرورة؛ أي كل واحد وأحد مما يوصف بأنه ب، دائماً، أو غير دائم فذلك الشيء دائماً ما دامت عين ذاته موجودة يوصف بأنه ا.

والممكنة: فهي التي حكمها من إيجاب أو سلب غير ضروري.

والمطلقة فيها رأيان، أحدهما: أنها التي لم يذكر فيها جهة ضرورة للحكم

---

(١) كقولنا: الله تعالى حي.

(٢) كقولنا: كل إنسان بالضرورة حيوان.

(٣) كقولنا: إن زيداً بالضرورة ماش ما دام ماشياً، إذ ليس بممكن أن لا يكون ماشياً وهو يمشي.

(٤) كقولنا: إن القمر ينكسف بالضرورة، ولكن ليس دائماً بل وقتاً بعينه معيناً.

(٥) كقولنا: كل إنسان فإنه بالضرورة يتنفس أي وقتاً وليس دائماً ولا وقتاً بعينه.

أو إمكان للحكم، بل أطلق إطلاقاً. والثاني: ما يكون الحكم فيها موجوداً لا دائماً بل وقتاً ما، وذلك الوقت إما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به، أو ما دام المحمول محكوماً به، أو في وقت معين ضروري[1]، أو في وقت ضروري غير معين[2]، وأما العكس فهو تصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله.

والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس[3].

والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، والموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها[4].

* * *

في القياس ومبادئه وأشكاله ونتائجه:

المقدمة قول يوجب شيئاً لشيء، أو يسلب شيئاً عن شيء: جعلت جزء قياس. والحد ما تنحل إليه المقدمة من جهة مّا هي مقدمة. والقياس: هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها قول آخر غيرها اضطراراً، وإذا كان بيناً لزومه يسمى قياساً كاملاً، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل، والقياس ينقسم إلى اقتراني، واستثنائي، والاقتراني أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما، والاستثنائي أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل[5].

---

(١) كالكسوف للقمر، والكون في الرحم لكل إنسان.

(٢) كالتنفس للحيوان.

(٣) سواء أكانت سالبة جزئية مطلقة، فليس إذا صح قولنا ليس كل إنسان كاتباً وصدق، يجب أن يصدق ليس بعض الكاتب بإنسان، أم سالبة جزئية ضرورية لأنك تقول بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً ولا تقول بالضرورة ليس كل إنسان بحيوان.

(٤) وبيانها الحقيقي على مثال بيان الموجبة الكلية، كقولنا: بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسان.

(٥) فالاقتراني كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والاستثنائي كقولنا: إن كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها.

والاقتراني إنما يكون عن مقدمتين يشتركان في حد، ويفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين، فيكون ذلك هو اللازم[1] ويسمى نتيجة. فالمكرر يسمى حداً أوسط، والباقيان طرفين، والذي يريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر، والذي يريد أن يكون موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر. والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى قرينة. وهيئة الاقتران تسمى شكلاً، والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمى قياساً. واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً. وإذا لزم يسمى نتيجة. والحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة، وموضوعاً في الأخرى يسمى ذلك الاقتران شكلاً أولاً. وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً. وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً. وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزئيتين. وتشترك ما خلا الكائنة عن الممكنات في أنه لا قياس عن سالبتين، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية، والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم والكيف، وشريطة الشكل الأول أن تكون كبراه كلية، وصغراه موجبة[2]. وشريطة الشكل الثاني أن تكون الكبرى فيه كلية، وإحدى المقدمتين مخالفة للأخرى في الكيف، ولا ينتج إذا كانت المقدمتان ممكنتين أو مطلقتين الإطلاق الذي لا ينعكس على نفسه كلتيهما، وشريطة الشكل الثالث أن تكون الصغرى

---

(١) كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والحدود الثلاثة: جسم ومؤلف ومحدث. والمؤلف مكرر متوسط، والجسم والحدث لم يتكررا، واللازم هو مجتمع منهما.

(٢) وقرائنه أربع. النوع الأول من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة مثال: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والنوع الثاني من كلية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى، وينتج كلية سالبة ومثاله: كل جسم مؤلف، ولا شيء مما هو مؤلف بقديم، ينتج أنه لا شيء من الأجسام بقديم، والنوع الثالث من موجبتين وصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة ومثاله: بعض الفصول الأبعاد، وكل بعدكم فبعض الفصول كم. والنوع الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة صغرى ينتج سالبة جزئية ومثاله: بعض الفصول الكم، ولا شيء مما هو كم بكيف، فلا كل فصل بكيف.

موجبة، ثم لا بد من كلية في كل شكل[1]. وليرجع في المختلطات إلى تصانيفه.

وأما القياسات الشرطية بقضاياها، فاعلم أن الإيجاب والسلب ليس يختص بالحمليات، بل وفي الاتصال والانفصال، فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاب في الحمل، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب في المتصل، والدلالة على وجود الانفصال إيجاب في المنفصل وكذلك السلب[2]، وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفعه، وكذلك يجري فيهما الحصر والإهمال، وقد تكون القضايا كثيرة والمقدمة واحدة[3]، والاقتران من المتصلات أن يجعل مقدم أحدهما تالي الآخر، فيشتركان في التالي، أو يشتركان في المقدم، وذلك على قياس الأشكال الحملية، والشرائط فيها واحدة، والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرفين، والاقترانيات من المنفصلات فلا تكون في جزء تام بل تكون في جزء غير تام، وهو جزء تال أو مقدم، والاستثنائية مؤلفة من مقدمتين، إحداهما: شرطية، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها، ويجوز أن تكون حملية. وشرطية[4]، وتسمى المستثناة. والمستثناة من قياس فيه شرطية متصلة إن كان الاستثناء من المقدم فيجب أن يكون عين المقدم لينتج عين التالي[5]. وإن كان من التالي فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم[6]،

---

(1) وقرائنه ست (١) من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة (٢) من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية (٣) من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج موجبة (٤) من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية، ينتج جزئية موجبة (٥) من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة (٦) من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة يتبين بعكس الصغرى والنتيجة جزئية سالبة.

(2) ففي الإيجاب، كقولنا: إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، وفي السلب كقولنا: ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا.

(3) ومثاله: إذا كان هذا الإنسان به حمى لازمة وسعال يابس وضيق نفس فيه ذات الجنب.. فهذه مقدمة واحدة، فإن قلنا إن كان هذا الإنسان به ذات الجنب فبه كذا وكذا صارت مقدمات كثيرة.

(4) ومثاله: إن كان متى طلعت الشمس وجد النهار، فوجود النهار تابع لطلوع الشمس لكن متى طلعت الشمس وجد النهار فوجود النهار إذن تابع لطلوع الشمس.

(5) كقولنا: إن كان فلان يعدو، فهو يحرك قدميه، ولكنه يعدو فهو إذن يحرك قدميه.

(6) كقولنا: لكنه ليس يحرك قدميه ينتج فإذن ليس يعدو.

واستثناء نقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً، وأما إذا كانت الشرطية منفصلة فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين فأيهما استثنيت عينه أنتج نقيض الباقي، وأيهما استثنيت نقيضه أنتج عين الباقي[1].

وأما القياسات المركبة فهي ما إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر، إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض. وكل نتيجة فإنها تستتبع عكسها، وعكس نقيضها، وجزأها وعكس جزئها، إن كان لها عكس. والمقدمات الصادقة تنتج نتيجة صادقة ولا ينعكس. فقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة[2]. والدور أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية، وإنما يمكن إذا كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية[3]. وعكس القياس هو أن تأخذ مقابل النتيجة بالضد أو النقيض وتضيفه إلى إحدى المقدمتين فينتج مقابل النتيجة الأخرى احتيالاً في الجدل وقياس الخلف هو الذي يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني، وقياس استثنائي، والمصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد فيه إنتاجه[4]، وربما تكون في قياس واحد، وربما تبين في قياسات، وحيثما كان أبعد كان من القبول أقرب. والاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وإما أكثرها. والتمثيل هو الحكم على

(١) ومثاله: هذا العدد إما زوج وإما فرد، ولكنه زوج فليس بفرد، ولكنه فرد فليس بزوج. ولكنه ليس بزوج فهو فرد، ولكنه ليس بفرد فهو زوج.

(٢) فإذا قلت: كل سرير خشب، وكل خشب شجر، أنتج كل سرير شجر.

(٣) ومثاله أن نقول: كل إنسان متفكر وكل متفكر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. ثم نقول: كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك متفكر، فكل إنسان متفكر، وكل متفكر ضحاك، وكل ضحاك إنسان فكل متفكر إنسان. وكل متفكر إنسان وكل إنسان ضحاك فكل متفكر ضحاك. وكل ضحاك إنسان وكل إنسان متفكر، فكل ضحاك متفكر. وكل ضحاك متفكر وكل متفكر إنسان، فكل ضحاك إنسان.

(٤) كمن يقول: إن كل إنسان بشر، وكل بشر ميت، فكل إنسان ميت، والكبرى ههنا، والنتيجة شيء واحد، ولكن أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة.

شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء على أن ذلك الحكم كلي على المتشابه فيه. فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع. وحكم الرأي مقدمة محمودة كلية في أن كذا كائن أو غير كائن، وصواب أم خطأ. والدليل: قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً كيف كان ذلك التبع. والقياس الفراسي شبيه بالدليل من وجه، وبالتمثيل من وجه.

في مقدمات القياس من جهة ذواتها، وشرائط البرهان:

المحسوسات: هي أمور أوقع التصديق بها الحس. والمجربات: هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماوي يختص به، أو لرأي وفكر قوي تميز به[1]، والوهميات[2] آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس والذائعات: آراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها شهادة الكل[3]، والمظنونات آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل[4]، والمتخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر على سبيل المحاكاة[5]. والأوليات هي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب أوجب التصديق بها. والبرهان: قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني.

---

(١) كاعتقادنا بأمور قبلناها عن أئمة الشرائع كالرسل والأنبياء عليهم السلام.

(٢) الوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة.

(٣) إما شهادة الكل مثل: إن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور.

(٤) كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد.

(٥) ويتبعه في الأكثرية تنفير للنفس عن شيء أو ترغيبها فيه، وبالجملة قبض أو بسط مثل تشبيهنا العسل بالمرة فينفر عنه الطبع وكتشبيهنا التهور بالشجاعة أو الجبن بالاحتياط فيرغب فيه الطبع.

واليقينيات: إما أوليات وما جمع منها، وإما تجريبيات، وإما محسوسات، وبرهان اللمِّ: هو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود والذهن جميعاً وبرهان الإنّ: هو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق به[1]. والمطالب أربعة: هل مطلقاً، هو تعرّف حال الشيء في الوجود أو العدم مطلقاً. وهل مقيداً، وهو تعرف وجود الشيء على حال مّا، أو ليس ما: يعرف التصور، وهو إما بحسب الاسم، أي ما المراد باسم كذا؟ وهذا يتقدم كل مطلب، وإما بحسب الذات، أي ما الشيء في وجوده؟ وهو يعرف حقيقة الذات ويتقدمه «الهل المطلق» لم: يعرف العلة بجواب. هل: وهو إما علة التصديق فقط، وإما علة نفس الوجود. وأما أي، فهو بالقوة داخل في «الهل المقيد» وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية، وإما بالخواص.

والأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة: موضوعات، ومسائل، ومقدمات، فالموضوعات يبرهن فيها والمسائل يبرهن عليها. والمقدمات يبرهن بها، ويجب أن تكون صادقة يقينية ذاتية، وتنتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل، كلية، وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التي هي في الأكثر على حكم ما، فتكون أكثرية وتكون عللاً لوجود النتيجة، فتكون مناسبة.

الحمل الذاتي يقال على وجهين، **أحدهما**: أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع.

والثاني: أن يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول[2].

والمقدمة الأولية على وجهين، **أحدهما**: أن التصديق بها حاصل في أول

---

(١) كقولنا: زيد محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، ينتج زيد متعفن الأخلاط، فإن الحمى ليست علة لثبوت تعفن الأخلاط في الخارج بل الواقع العكس.

(٢) فمثال ما إذا كان المحمول مأخوذاً في حد الموضوع: الحيوان في حد الإنسان. ومثال ما إذا كان المحمول مأخوذاً في حده الموضوع أو جنسه مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف.

العقل. والثاني: من جهة أن الإيجاب والسلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً.

والمناسب للعلم هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب(١).

والموضوعات: هي التي توضع في العلوم فيبرهن على أعراضها الذاتية.

والمسائل: هي القضايا الخاصة بعلم علم، المشكوك فيها، المطلوب برهانها وموضوعاتها(٢). والبرهان يعطي حكم اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، فلا برهان عليها، ولا برهان أيضاً على الحد لأنه لا بد حينئذ من حد أوسط مساو للطرفين، لأن الحد والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو: إما أن يكون حداً آخر، أو يكون رسماً، أو خاصة. فأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت. فإن اكتسب بحد ثالث فالأمر ذاهب إلى غير نهاية. وإن اكتسب بالحد الأول فذلك دور. وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد؟ على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدّان تامان على ما سنوضح بعد، وإن كانت الواسطة غير حد، فكيف صار ما ليس بحد أعرف وجوداً للمحدود من الأمر الذاتي المقوم له وهو الحد؟ وأيضاً فإن الحد لا يكتسب بالقسمة، فإن القسمة تضع أقساماً، ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل. وأما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى منه. فإنك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير

---

(١) كمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب، بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه. فإذا قال الطبيب: إن الجرح المستدير لا يندمل إلا أبطأ من المستقيم لأن الدائرة أوسع الأشكال لم يكن برهن من الطب.

(٢) أما موضوع العلم نفسه كقولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين، وأما موضوعه مع عرض ذاتي له كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان، وأما نوع من موضوعه مع عرض كقولنا: كل خط قام على خط فإن الزاويتين كذا.

ناطق، فهو إذن ناطق: لم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة وأيضاً فإن الحد لا يكتسب من حد الضد، فليس لكل محدود ضد، ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر. والاستقراء لا يفيد علماً كلياً، فكيف يفيد الحد، لكن الحد يقتنص بالتركيب، وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم، وتنظر من أي جنس هي من العشرة، فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس، وتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها الأول، وأيها الثاني. فإذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئاً مساوياً للمحدود من وجهين فهو الحد؛ أحدهما: المساواة في الحمل[1]، والثاني: المساواة في المعنى[2]، وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منه شيء، فإن كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول، فيكون مساوياً في الحمل ولا يكون مساوياً في المعنى، وبالعكس. ولا يلتفت في الحد إلى أن يكون وجيزاً بل ينبغي أن تضع الجنس القريب فيه باسمه أو بحده، ثم تأتي بجميع الفصول الذاتية. فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات.

والحد عنوان للذات وبيان لها. فيجب أن يقوم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها. فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود، ولا حد في الحقيقة لما لا وجود له، وإنما ذلك قول يشرح الاسم. فالحد إذن قول دال على الماهية، والقسمة معينة في الحد خصوصاً إذا كانت بالذاتيات. ولا يجوز تعريف الشيء بما هو أخفى منه، ولا بما هو مثله في الجلاء والخفاء، ولا بما لا يعرف الشيء إلا به.

---

(١) المقصود أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول، وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود.

(٢) كقولنا في حد الإنسان: إنه جسم ناطق ميت مثلاً. فإن هذا ليس بحد حقيقي بل هو ناقص. لأن الجنس القريب غير موضوع فيه، وكقولنا في حد الحيوان إنه جسم ذو نفس حساس من غير أن نقول «ومتحرك بالإرادة» فإن هذا مساوٍ في الحمل وناقص في المعنى.

في الأجناس العشرة[1]:

الجوهر: هو كل ما وجود في ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب، قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه.

الكم: هو ألذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة، والتجزؤ. وهو إما أن يكون متصلاً إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط. وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك بالقوة ولا بالفعل كالعدد. والمتصل قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع. وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها: أنه أين هو من الآخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة، وهو الخط. ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح. ومنه ما يقبل في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض، وهو الجسم. والمكان أيضاً ذو وضع، لأنه السطح الباطن من الحاوي. وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع، إذ لا توجد أجزاؤه معاً وإن كان له اتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل.

ومن المقولات العشر:

الإضافة. وهي المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره. مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة. لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالإنسانية.

وأما الكيف، فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتباراً يكون به ذا جزء. مثل البياض والسواد. وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح، والاستقامة بالخط، والفردية بالعدد. وإما أن لا يكون مختصاً به.

---

(١) وهي التي يعبر عنها بـ «المقولات العشر» وينتظمها هذان البيتان:

عد المقولات في عشر سأنظمها ... في بيت شعر علا في رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى ... أين ووضع له أن ينفعل فعلا

وغير المختص به: إما أن يكون محسوساً تنفعل عنه الحواس ويوجد بانفعال الممتزجات فالراسخ منه مثل صفرة الذهب، وحلاوة العسل يسمى كيفيات انفعاليات. وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا يسمى كيفية[1]، بل انفعالات لسرعة استبدالها، مثل حمرة الخجل، وصفرة الوجل. ومنه ما لا يكون محسوساً. فإما أن يكون استعدادات إنما تتصور في النفس بالقياس إلى كمالات، فإن كان استعداداً للمقاومة، وإباء للانفعال سمي قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة. وإن كان استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال سمي: لا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين وإما أن تكون في أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها. فما كان ثابتاً منها يسمى ملكة، مثل العلم، والصحة. وما كان سريع الزوال سمي حالاً مثل غضب الحليم ومرض المصحاح. وفرق بين الصحة والمصحاحية، فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً.

ومن جملة العشرة:

الأين، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه: ككون زيد في السوق.

و «متى» وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس.

و «الوضع» وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والمؤازرة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان؛ مثل القيام والقعود، وهو في المعنى غير الوضع المذكور في باب الكم.

و «الملك» ولست أحصله، ويشبه أن يكون: كون الجوهر في جوهر يشمله وينتقل بانتقاله، مثل التلبس والتسلح.

و «الفعل» وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير قارّ الذات، بل لا يزال يتجدد وينصرم، كالتسخين والتبريد.

---

(١) أما قولنا: فلا تسمى كيفية... الخ ففيه تأويل، ولعله يريد أنه لا يكاد ألا يكون كيفية وأن يكون وسطاً بين الكيف والانفعال وإن كان عند التحقيق الدقيق كيفاً إلا أنه من أضعف أقسام الكيفيات.

و «الانفعال» وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن.

والعلل أربع: يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة مثل النجار للكرسي. ويقال علة للمادة وما يحتاج أن يكون حتى تكون ماهية الشيء مثل الخشب، ويقال علة للصورة في كل شيء يكون فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون، ويقال علة للغاية والشيء الذي نحوه ولأجله الشيء، مثل الكن للبيت. وكل واحدة من هذه إما قريبة، وإما بعيدة[1] وإما بالقوة، وإما بالفعل. وإما بالذات، وإما بالعرض. وإما خاصة، وإما عامة[2]. والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين، لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية. وأما العلتان الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإنتاجه ما لم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتهما علة بالفعل[3].

في تفسير ألفاظ يحتاج إليها المنطقي:

الظن: الحق أنه رأى في شيء أنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا.

والعلم: اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بواسطة توجبه. والشيء كذلك في ذاته. وقد يقال: «علم» لتصور الماهية بتحديد.

والعقل: اعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد المبادىء الأولى للبراهين. وقد يقال «عقل» لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها، كتصور المبادىء الأولى للحد.

---

(١) وأما القريبة كالعفونة للحمى، والبعيدة كالسدة.

(٢) وأما الخاصة كالبناء للبيت، وأما العامة كالصانع له.

(٣) مثل اقتران انفعال الأفيون عن الحرارة الغريزية التي في الأبدان بالقوة المبردة التي فيه، فإنه حينئذ يجب عن قوته التبريد وذلك في كثير من المواد، ولكن كثيراً من الأمور الطبيعية يلزم عن اقتران موادها بفواعلها أن يوجد المعلول ضرورة بل هذا في كلها وفي كثير منها لا يوجد مادتها على الطباع التي يجب ألا يوجد الكائن كنطفة الإنسان.

والذهن: قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم.

والذكاء: قوة استعداد للحدس.

والحدس: حركة النفس إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط. وبالجملة سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول[1].

والحس: إنما يدرك الجزئيات الشخصية.

والذكر والخيال: يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته. أما الخيال فيحفظ الصورة وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ. وإذا تكرر الحس صار ذكراً. وإذا تكرر الذكر كان تجربة.

والفكر: حركة ذهن الإنسان نحو المبادىء ليصير منها إلى المطالب.

والصناعة: ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية.

والحكمة: خروج النفس الإنساني إلى كماله الممكن في جزأي العلم والعمل. أما في جانب العلم فأن يكون متصوراً للموجودات كما هي، ومصدقاً للقضايا كما هي. وأما في جانب العمل فأن يكون قد حصل له الخلق الذي يسمى العدالة والملكة الفاضلة. والفكر العقلي ينال الكليات مجردة، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات. فالحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال على العقل. ثم العقل يفعل التمييز، ولكل واحد من هذه المعاني معونة في صواحبها، في قسمي التصور والتصديق.

---

(١) وذلك كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس، فيحدس أنه يستنير من الشمس.

٢ ــ في الإلهيَّات

يجب أن نحصر المسائل التي تختص بهذا العلم في عشر مسائل:

المسألة الأولى منها: في موضوع هذا العلم، وجملة ما ينظر فيه، والتنبيه على الوجود وأقسامه.

إن لكل علم موضوعاً ينظر فيه فيبحث عن أحواله، وموضوع العلم الإلهي هو الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه(١)، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم، وفيه بيان مبادئها، وجملة ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام وهي: الواحد، والكثير ولواحقهما(٢)، والعلة والمعلول، والقديم والحادث، والتام والناقص، والفعل والقوة، وتحقيق المقولات العشر، ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساماً بالفصول، وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتها انقساماً بالأعراض، والوجود يشمل الكل شمولاً بالتشكيك لا بالتواطؤ. ولهذا لم يصلح أن يكون جنساً، فإنه في بعضها أولى وأول، وفي بعضها لا أولى ولا أول، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم. ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ وأول لكل شيء، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء، وينقسم نوعاً من القسمة إلى واجب بذاته، وممكن بذاته. والواجب بذاته ما إذا اعتبر ذاته فقد وجب وجوده. والممكن بذاته ما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده، والممكن بذاته ما إذا اعتبر ذاته فقد وجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه بحال، ثم إذا عرض على القسمين عرضاً حملياً الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب، والكثير أولى بالجائز، وكذلك العلة والمعلول، والقديم والحادث، والتام والناقص، والفعل والقوة، والغنى والفقر، كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته، ولما لم تتطرق

---

(١) إنه لا مبدأ للموجود المطلق أصلاً، وإلا كان مبدأ نفسه، وبخاصة أن الوجوب كالإمكان نسبة من نسب الحق الأقدس.

(٢) لواحق الواحد: المساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة، والهوهو. ولواحق الكثير: الغيرية والمقابلة واللامشابهة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة.

إليه الكثرة بوجه لم يتطرق إليه التقسيم، بل توجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض. وقد عرفناهما برسميهما، وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن في قوامه عن الحال فيه، والعرض حال فيه غير مستغن في قوامه عنه. فكل ذات لم تكن في موضوع ولا قوامها به فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهراً لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به وليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له ونسميه صورة، وهذا هو الفرق بينهما وبين العرض. وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو: إما أن يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل. فإن كان في محل بهذه الصفة، فإنا نسميه صورة مادية. وإن لم يكن في محل أصلاً فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون. فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه فإنا نسميه الهيولي المطلقة. وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية، وإما أن لا يكون[1] وما ليس بمركب فلا يخلو: إما أن يكون له تعلق ما بالأجسام، أو لم يكن له تعلق. فما له تعلق نسميه نفساً. وما ليس له تعلق فنسميه عقلاً وأما أقسام العرض فقد ذكرناها، وحصرها بالقسمة الضرورية متعذر.

المسألة الثانية: في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه، وأن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة، وأن الصورة متقدمة على المادة في مرتبة الوجود.

إعلم أن الجسم الموجود ليس جسماً بأن فيه أبعاداً ثلاثة بالفعل، فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل، وأنت تعلم أن الكرة لا قطع

---

(١) أي أن لا يكون مركباً، ونسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس، وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع نسميه عرضاً ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية، ولو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غيركم البتة، وكانت غير متجزئة الذات متأبية عليه، أي ولم يكن في قوته أن يتجزأ ذاته حتى يكون جوهراً مفارقاً فما كان يمكن أن يحلها مقدار لأن غير المتجزىء لا يطابق التجزؤ وهذا مبدأ للطبيعيات.

فيها بالفعل. والنقط والخطوط قطوع. بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة؛ فالذي يفرض فيه أولاً هو الطول، والقائم عليه العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق، وهذا المعنى منه صورة الجسمية. وأما الأبعاد المحدودة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم، وهي لواحق لا مقومات، ولا يجب أن يثبت شيء منها له، بل مع كل تشكيل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه، وربما اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد لازمة له لا تفارق ملازمة أشكالها، وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد بالشكل. وكما أن الشكل لا يدخل في تحديد جسميته فكذلك الأبعاد المتحددة، فالصورة الجسمية موضوعة لصناعة الطبيعيين أو داخلة فيها. والأبعاد المتحددة موضوعة لصناعة التعاليميين أو داخلة فيها ثم الصورة الجسمية طبيعية وراء الاتصال يلزمها الاتصال، وهي بعينها قابلة للانفصال، ومن المعلوم أن قابل الاتصال والانفصال أمر وراء الاتصال والانفصال فإن القابل يبقى بطريان أحدهما، والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال، وظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الهيولى التي يعرض لها الانفصال والاتصال معاً. وهي تقارن الصورة الجسمية، فهي التي تقبل الاتحاد بالصورة الجسمية فتصير جسماً واحداً بما يقومها، وذلك هو الهيولى أو المادة[1].

والمادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل، والدليل عليه من وجهين:

أحدهما: أن لو قدرناها مجردة لا وضع لها ولا حيز، ولا أنها تقبل الانقسام، فإن هذه كلها صور. ثم قدرنا أن الصورة صادفتها، فإما أن تكون صادفتها دفعة،

---

(١) لأنها إن فارقتها فإما أن يكون لها وضع وحيّز في الوجود الذي لها حينئذ أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضت لا مقدار لها، وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط.

أعني المقدار المحصل يحل فيها دفعة لا على تدرج، أو تحرك إليها المقدار والاتصال على تدرج. فإن حل فيها دفعة ففي انضياف المقدار إليها يكون قد صادفها حيث انضاف إليها، فيكون لا محالة صادفها وهو في الحيز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً، وقد فرض غير متحيز البتة، وهذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة واحدة مع قبول المقدار، لأن المقدار يوافيه في حيز مخصوص، وإن حل فيها المقدار والاتصال على انبساط وتدريج وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات. وكل ما له جهات فهو ذو وضع. فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وقد فرض غير ذي وضع البتة. وهذا خلف. فتعين أن المادة لن تتعرى عن الصورة قط، وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط.

والدليل الثاني: أنا لو قدرنا للمادة وجوداً خاصاً متقوماً غير ذي كم ولا جزء باعتبار نفسه، ثم يعرض عليه الكم فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له ولا كم، يعرض أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه. فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل، وصورة أخرى بها تكون غير واحدة بالفعل فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو القابل للأمرين من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم، ومرة في قوته أن ينقسم. ولنفرض الآن أن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين، ثم صارا شيئاً واحداً بأن خلعا صورة الإثنينية، فلا يخلو: إما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد. وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود؛ فالمعدوم كيف يتحد بالموجود؟ وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء واحد ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة. وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة. فالمادة[1] الجسمية لا توجد مفارقة

---

(١) أخذ ابن سينا بهذا يثبت التخلخل والتكاثف، إذ أن هذا الجوهر صار كماً بمقدار حله فليس بكم ذاته، فليس يجب أن يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر، وقدر دون قدر، ونسبة ما هو غير متجزىء في ذاته بل هو إنما يتجزأ بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة وإلا فله مقدار في ذواته يطابق ما يساويه دون ما يفعل عليه وهو في الكل والجزء واحد، لأنه محال أن يكون جزءاً منه يطابق جزءاً من المقدار وليس له في ذاته جزء، فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل.

للصورة. وإنها إنما تقوم بالفعل بالصورة. ولا يجوز أن يقال: إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة، وإنما تصير بالفعل بالمادة. لأن جوهر الصورة هو الفعل، وما بالقوة محله المادة. والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى، بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى. وكيف يتصور أن تقوم الصورة بالهيولى وقد أثبت أنها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول. وفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه. فإن المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها، فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد الوجود، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها وهو الصورة. وأول الموجودات(1) في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم الذي يعطي صورة الجسم، وصورة كل موجود، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى، وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل سبب يقبل الوجود، فإنه محل لنيل الوجود. وللجسم وجودها، وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها. ثم العرض أولى بالوجود. فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر، ثم الأعراض، وفي الأعراض ترتيب في الوجود أيضاً.

المسألة الثالثة: في أقسام العلل، وأحوالها، وفي القوة والفعل، وفي إثبات الكيفيات في الكمية، وأن الكيفيات أعراض لا جواهر.

قد بينا في المنطق أن العلل أربع. وتحقيق وجودها ههنا أن نقول: المبدأ والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه، ثم حصل منه وجود شيء آخر يتقوم به. ثم لا يخلو ذلك: إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، وهذا على

---

(1) أخذ ابن سينا في ترتيب الموجودات، فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض، والجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهيولى، لأن هذه الجواهر ثلاث: هيولى وصورة ومفارق لا جسم ولا جزء جسم، ولا بد من وجوده، لأن الجسم وأجزاءه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علة غير مقارنة بل مفارقة البتة. فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى، وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها ثم العرض وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود.

وجهين: إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، ومثاله الخشب للسرير، فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم من وجوده وحده أن يحصل السرير بالفعل، بل المعلول موجود فيه بالقوة. وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة، ومثاله الشكل والتأليف للسرير. وإن لم يكن كالجزء لما هو معلول له؛ فإما أن يكون مباينـاً أو ملاقياً لذات المعلول؛ والملاقي؛ فإما أن ينعت به المعلول، وإما أن ينعت بالمعلول، وهذان هما في حكم الصورة والهيولى[1]. وإن كان مبايناً: فإما أن يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل. وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية. والغاية تتأخر في حصول الموجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل في السببية. وفرق بين السببية والوجود في الأعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان، ووجود في النفس، وأمر مشترك، وذلك الأمر المشترك هو السببية، والغاية بما هي سبب فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر، وإذا لم تكن العلة الفاعلية هي بعينها الغاية كان الفاعل متأخراً في السببية عن الغاية[2]. ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية[3]، وإن كانت العلة الفاعلية هي الغاية بعينها استغنى عن تحريك الغاية، فكان نفس ما هو فاعل نفس ما هو محرك من غير توسط.

وأما سائر العلل، فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف، لأن القابل أبداً مستفيد، والفاعل

---

(١) فإن كان ملاقياً، ونعت المعلول به، فهو كالصورة للهيولى، وإن نعت بالمعلول فهو كالموضوع للعرض.

(٢) وذلك لأن سائر العلل، إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير علـلاً عللاً بالفعل.

(٣) فإن الطبيب يفعل لأجل البرء، وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس، وهي المحركة لإرادته إلى العمل.

مفيد، وقد تكون العلة علة للشيء بالذات، وقد تكون بالعرض[١]، وقد تكون علة قريبة وقد تكون علة بعيدة، وقد تكون علة لوجود الشيء فقط، وقد تكون علة لوجوده، ولدوام وجوده. فإنه إنما يحتاج إلى الفاعل لوجوده وفي حال وجوده، لا لعدمه السابق وفي حال عدمه. فيكون الموجد الذي هو موجد للوجود والموجود هو الذي يوصف بأنه موجد؛ فكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه موجد كذلك الحال في كل حال، فكل موجد محتاج إلى موجد مقيم لوجوده لولاه لعدم.

وأما القوة والفعل، فالقوة[٢] تقال لمبدأ التغير في آخر من حيث إنه آخر، وهو إما في المنفعل وهي القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهي القوة الفعلية، وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء، واحد كقوة الماء على قبول الشكل دون قوة الحفظ. وفي الشمع قوة عليهما جميعاً، وفي الهيولى الأولى قوة الجميع، ولكن بتوسط شيء دون شيء، وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين. وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة وليس كذلك في غيرها مما يستوي

---

(١) والعلة تكون علة الشيء بالذات، مثل الطبيب للعلاج. وقد تكون علة بالعرض. إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة، كما يقال إن الكاتب يعالج، وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب بل لمعنى آخر غيره وهو أنه طبيب، وأما لأنه بالذات يفعل فعلاً لكنه قد يتبع فعله فعل آخر. مثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع لزم فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقل بالطبع.

(٢) القوة هي استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله. والفعل كون الشيء حاصلاً، ويبطل هذه القوة عند الفعل، وقد يقال القوة ويعنى بها شيء آخر، وقد عرف بأن ما به يصير الشيء بحيث يصح أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال، وهذه القوة تجتمع مع الفعل والانفعال وتعم الصور الجوهرية التي يثبتها المشاءون والأعراض أيضاً. فإن صدور الحرق من الحديدة الحامية إنما كان باعتبار الحرارة، وقبول الماء بسهولة التشكل والترك للميعان لا للصورة المائية فإنها حاصلة عند الجمود بل على قاعدة القوم: مقتضى صورة المائية الجمود. والماء يبرد الأشياء بمعاونة برودته فإن الماء الحار يسخن ولا يبرد.

فيه الأضداد، وهذه القوة ليست هي التي يقابلها لما بالفعل، فإن هذه تبقى موجودة عند ما يفعل. والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الفعل، وكل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة ما فيه. أما الذي بالإرادة والاختيار فظاهر، وأما الذي ليس بالإرادة والاختيار فلا يخلو: إما أن يصدر عن ذاته بما هو ذاته، أو عن قوة في ذاته، أو عن شيء مباين، فإن صدر عن ذاته بما هو جسم فيجب أن تشاركه سائر الأجسام، وإذا تميز عنها بصدور ذلك الفعل عنه فلمعنى في ذاته زائد عن الجسمية، وإن صدر عن شيء مباين فلا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم. فإن كان جسماً فالفعل عنه يقسر لا محالة وقد فرض بلا قسر، هذا خلف. وإن لم يكن جسماً، فتأثر الجسم عن ذلك المفارق إما أن يكون لكونه جسماً أو لقوة فيه، ولا يجوز أن يكون بكونه جسماً وقد أبطلناه. فتعين أنه لقوة فيه هي مبدأ صدور ذلك الفعل عنه، وذلك هو الذي نسميه القوة الطبيعية، وهي التي تصدر عنه الأفاعيل الجسمانية. من التحيزات الطبيعية إلى أماكنها والتشكيلات الطبيعية وإذا خليت وطباعها لم يجز أن يحدث منها زوايا مختلفة بل لا زاوية، فيجب أن تكون كرة، وإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة.

المسألة الرابعة: في المتقدم، والمتأخر، والقديم، والحادث. وإثبات[1] المادة لكل متكون.

التقدم قد يقال بالطبع، وهو أن يوجد الشيء وليس الآخر بموجود، ولا يوجد الآخر إلا وهو موجود كالواحد والاثنين. وقد يقال بالزمان كتقدم الأب على الابن. ويقال بالرتبة وهو الأقرب إلى المبدإ الذي هو عين كالمتقدم في الصف الأول أن

---

(١) والموجود ينقسم إلى متقدم ومتأخر، فمن المتقدم ما بحسب الزمان ومنه ما بالشرف والفضيلة ومنه بالرتبة. ومن خاصية كل ترتيب أن ينقلب متقدمه متأخراً لا في نفسه بل بحسب أخذ الآخذ. وقسموه إلى رتبي طبعي ورتبي وضعي، وأما الوضعي فهو بحسب الأحياز كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى الآخذ قبل المحراب. وأما الطبيعي فهو كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات. (انظر الحكمة الإلهية ص ٣٠٢).

يكون أقرب إلى الأمام. ويقال بالكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل. ويقال بالعلية لأن للعلية استحقاقاً للوجود قبل المعلول، وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية المعية، ولكن بما هما متضايفان وعلة ومعلول، وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر، والآخر استفاد الوجود منه، فلا محالة كان المفيد متقدماً والمستفيد متأخراً بالذات وإذا رفعت العلة ارتفع المعلول لا محالة، وليس إذا ارتفع المعلول ارتفعت بارتفاعه العلة، بل إن صح فقد كانت العلة ارتفعت أولاً بعلة أخرى حتى ارتفع المعلول. واعلم بأن الشيء كما يكون محدثاً[1] بحسب الزمان، كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات. فإن الشيء إذا كان له في ذاته أن لا يجب له وجود، بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود، مستحق للعدم لولا علته، والذي بالذات يجب وجوده قبل الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس تم عن العلة. وثانياً: أنه أيس، فيكون كل معلول محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره. وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث، لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات. وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في الدهر كله، ولا يمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم يكن في زمان إلا وقد تقدمته المادة. فإنه قبل وجوده ممكن الوجود. وإمكان الوجود إما أن يكون معنى معدوماً، أو معنى موجوداً. ومحال أن يكون معدوماً فإن المعدوم قبل والمعدوم مع: واحد، وهو قد سبقه الإمكان. والقبل المعدوم موجود مع وجوده، فهو إذن معنى موجود، وكل

(١) والموجود إما حادث وإما غير حادث. قال بعض المتأخرين: الحادث إذا قيل أن له أول، يعنون أن لزمان وجوده أول. والقديم هو الذي ليس لزمان وجوده أول، وهو غير متين، فإن من القديم ما ليس لوجوده زمان. بل الحقيقة أن القديم ليس وجوده زمانياً، وأما القديم العرفي فإنه في الحقيقة حادث ولزمان وجوده أول، والقديم إذا عني به واجب الوجود فلا قديم إلا واحد وما سواه حادث، وهو كل ممكن، وإن عنى به ما يسبقه العدم الزماني فمقابله الدائم الوجود، ومن الأشياء التي هي غير واجب الوجود ما ليس بحادث هذا الحدوث، وعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج الشيء من القدم والحدث. (الحكمة الإلهية ص ٣٢٤).

معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فهو إذن معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسميه قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة، كما تقدمه الزمان.

المسألة الخامسة: في الكلي والواحد، ولواحقهما.

قال: المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء، وبما هو واحد أو كثير فيه، وبما هو خاص أو عام شيء آخر. بل هذه المعاني عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو في الذهن أو في الخارج. وإذ قد عرفت ذلك، فقد يقال كلي للإنسانية بلا شرط، وهو بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الأشياء، وهو محمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير. وقد يقال كلي للإنسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل في الأشياء. فبين ظاهر أن الإنسان إذا اكتنفته الأعراض المشخصة لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وعمرو، فلا كلي عام في الوجود، بل الكلي العام بالفعل إنما هو في العقل، وهو الصورة التي في العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة. ثم الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له منها إنه واحد. ومنه ما لا ينقسم في الجنس. ومنه ما لا ينقسم في النوع، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقار في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس. ومنه ما لا ينقسم في العدد. ومنه ما لا ينقسم في الحد[1]. والواحد بالعدد؛ إما أن يكون فيه كثرة

---

(١) أي حده ليس لغيره وليس. له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلمة، ولهذا يقال إن الشمس واحدة.

بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع. وإما أن لا يكون ولكن فيه كثرة بالقوة، فيكون واحداً بالاتصال، وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الإطلاق، والكثير يكون على الإطلاق وهو العدد الذي بإزاء الواحد كما ذكرنا والكثير[1] بالإضافة هو الذي يترتب بإزائه القليل، فأقل العدد اثنان. وأما لواحق الواحد: فالمشابهة وهي اتحاد في الكيفية والمساواة هي اتحاد في الكمية.

والمجانسة اتحاد في الجنس. والمشاكلة اتحاد في النوع. والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء، والمطابقة اتحاد في الأطراف، والهُوَهُوَ: حال بين اثنين، جعلا اثنين في الوضع يصير بها بينهما اتحاد بنوع ما، ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

المسألة السادسة: في تعريف واجب الوجود بذاته، وأنه لا يكون بذاته وبغيره معاً، وأنه لا كثرة في ذاته بوجه. وأنه خير محض. وحق محض. وأنه واحد من وجوه شتى، ولا يجوز أن يكون اثنان، واجبي الوجود، وفي إثبات واجب الوجود بذاته.

قال: واجب[2] الوجود معناه أنه ضروري الوجود، وممكن الوجود معناه أنه

---

(١) أما الكثير على الإطلاق فهو العدد المقابل للواحد وهو ما وجد فيه واحد وليس بالواحد، في الحد من جهة ما هو فيه، أي يوجد واحد ليس هو وحده فيه، وهذا مبدأ، عنه نأخذ الحساب في البحث.

(٢) يرى من هذا تجانف ابن سينا مما ذهب إليه أرسطو في إثبات المحرك الأول أو الله إذ أن عمله مقتصر على التحريك كغاية ومعشوق لما رأى من تعاليم الدين من أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء وأن ما في العالم من خلق إنما هو من صنعته وأثر من آثار قدرته. فذهب إلى أنه مما لا ريب فيه أن ثمت موجوداً، وهذا الموجود إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود أو من غيره، فلا يكون واجباً بالضرورة، وهو مع ذلك غير ممتنع، لأن الممتنع لا يوجد فبقي أنه ممكن أي إنه مما لا يستحيل وجوده وعدمه. فالطرفان على سواء بالنسبة إليه، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح، وهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود، أو من غيره فيكون ممكن الوجود وحينئذ يعود الكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى مرجح وهو واجب الوجود أو يتسلسل الأمر أو يدور، والتسلسل والدوران كلاهما باطل، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود. فقد وجبت العقيدة بأنه من معنى الموجود اعتقاد وجود واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى.

ليس فيه ضرورة لا في وجوده، ولا في عدمه. ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته، وقد لا يكون بذاته. والقسم الأول هو الذي وجوده لذاته لا لشيء آخر. والثاني: هو الذي وجوده لشيء آخر أي شيء كان، ولوضع ذلك الشيء صار واجب الوجود، مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند وضع اثنين واثنين[١]. ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، .فإنه إن رفع ذلك الغير لم يخل: إما أن يبقى وجوب وجوده، أو لم يبق. فإن بقي فلا يكون واجباً بغيره، وإن لم يبق فلا يكون واجباً بذاته. فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، فإن وجوب وجوده تابع لنسبة ما، وهي اعتبار غير اعتبار نفس ذات الشيء. فاعتبار الذات وحدها: إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود وقد أبطلناه[٢]. وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود وما امتنع بذاته لم يوجد بغيره. وإما أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود وهو الباقي، وذلك إنما يجب وجوده بغيره، لأنه إن لم يجب كان بعد ممكن الوجود لم يترجح وجوده على عدمه. ولا يكون بين هذه الحالة والأولى فرق. فإن قيل: تجددت حالة، فالسؤال عنها كذلك. ثم واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع، فيتقوم منها واجب الوجود: لا أجزاء كمية، ولا أجزاء حد، سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه: يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته: وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس

(١) والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أي المحرقة والمحترقة.

(٢) إذ أن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود باعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود باعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع[١]. وقد وضح أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل، فتكون العلة الموجبة للوجود علة للأجزاء ثم للكل. ولا يكون شيء منها بواجب الوجود. وليس يمكننا أن نقول إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء فهو إما متأخر وإما معاً. فقد اتضح أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة في جسم، ولا صورة في جسم، ولا مادة معقولة لقبول صورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا قسمة له: لا في الكم، ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو واجب الوجود من جميع جهاته، إذ هو واحد من كل وجه فلا جهة ولا جهة[٢]. وأيضاً فإن قدر أن يكون واجباً من جهة ممكناً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، فينبغي أن يتفطن من هذا لأن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود له منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا طبيعة، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة، وهو خير محض، وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال للجوهر، فالوجود خيرية، وكمال الوجود كمال الخيرية. والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم جوهر، ولا عدم حال للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض. والممكن بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته تحتمل العدم[٣]. وواجب

(١) فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلاً وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها، ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود، ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له، وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل بالآخر، وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها بواجب الوجود.

(٢) فإن كان من جهة واجب الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له ولا تخلو عن ذلك، وكل منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة، فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين سواء كان أحدهما وجوداً، والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديين.

(٣) فإن ما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص، فإذن ليس الخير المحض

الـوجود هـو حق محض، لأن حقيقة كـل شيء خصوصيـة وجـوده الـذي يثبت لـه، فلا أحق إذن من واجب الوجود.

وقد يقال حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صـادقاً، فـلا أحق بهذه الصفـة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقـاً، ومـع صدقـه دائماً، ومـع دوامـه لذاتـه لا لغيره، وهو واحد محض، لأنه لا يجوز أن يكون نوع واجب الـوجود لغيـر ذاته، لأن وجـود نوعه له بعينه، إما أن تقتضيه ذات نوعه، أو لا تقتضيـه ذات نوعـه بل تقتضيـه علة، فـإن كـان وجـود نـوعـه مقتضى ذات نـوعـه لم يـوجـد إلا لـه، وإن كـان لعلة فهو معلول[1]، فهو إذن تام في وحدانيته وواحد من جهة تماميـة وجوده، وواحـد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بـالكم ولا بالمبـادىء المقومـة له، ولا بأجزاء الحـد، وواحد من جهـة أن لكل شيء وحـدة محضة وبهـا كمال حقيقتـه الـذاتية، وواحـد من جهة أن مـرتبته من الـوجود وهـو وجوب الـوجود ليس إلا لـه، فلا يجوز إذن أن يكون إثنان كل واحد منهما واجب الوجـود بذاتـه، فيكون وجـوب الوجود مشتركاً فيه على أن يكون جنساً أو عارضاً ويقـع الفصل بشيء آخـر، إذ يلزم التركيب في ذات كل واحد منهما. بل ولا تظن أنـه موجـود وله مـاهية وراء الـوجود كطبيعة الحيوان واللون مثلاً الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقـررا في وجـودهما، لأن تلك الـطبائـع معلولـة، وإنما يحتـاجـان لا في نفس الحيـوانيـة واللونية المشتركـة بل في الوجود. وههنا: فوجوب الوجـود هو المـاهية، وهـو مكان الحيوانية التي لا تحتـاج إلى فصل في أن يكـون حيوانـاً بل في أن يكـون موجـوداً.

إلا الواجب الوجود بذاته وقد يقال أيضاً لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشيـاء، وواجب الوجـود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكـل وجود ولكـل كمال وجـود، فهو من هـذه الجهة خـير أيضاً لا يـدخله نقص ولا شر.

(١) فواجب الوجود ولذاتـه لا ندّ لـه ولا مثل ولا ضـد، لأن الضد يـطلق على مسـاوٍ في القوة ممـانـع، وكل ما سوى الأول فمعلول فلا مساواة والأضداد متفاسدة متشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بريء عن المادة.

ولا تظن أن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ما، كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود، ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فإن كان واجب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، فكلامنا ليس في معنى منع كثرة اللفظ والاسم، بل في معنى واحد من معاني ذلك الاسم؛ وإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس، وقد بينا استحالة هذا. وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازم معلولة؟.

وأما إثبات واجب الوجود فليس يمكن إلا ببرهان «إن» وهو الاستدلال بالممكن على الواجب، فنقول: كل جملة من حيث إنها جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية إذا كانت مركبة من ممكنات فإنها لا تخلو: إما أن تكون واجبة بذاتها، أو ممكنة بذاتها. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود، هذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها. فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود، فإما أن يكون المفيد خارجاً عنها أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها فيكون واحد منها واجب الوجود، وكان كل واحد منهما ممكن الوجود، هذا خلف. فتعين أن المفيد يجب أن يكون خارجاً عنها، وذلك هو المطلوب.

المسألة السابعة: في أن واجب الوجود عقل، وعاقل، ومعقول. وأنه يعقل ذاته والأشياء، وصفاته الإيجابية والسلبية لا توجب كثرة في ذاته، وكيفية صدور الأفعال عنه.

قال: العقل يقال على كل مجرد عن المادة. وإذا كان مجرداً بذاته عن المادة فهو عقل لذاته، وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادة، فهو عقل لذاته. وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة، فهو عاقل لذاته. وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات، ولا اثنين في الاعتبار. فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا أنه له ماهية مجردة، وأنه ماهية مجردة

ذاتـه له. وههنـا تقديم وتـأخير في تـرتيب المعاني في عقـولنا. والغـرض المحصل هو شيء واحد. وكذلك عقلنا لذاتنا هو نفس الذات. وإذا عقلنا شيئاً فلسنا نعقل أن نعقل بعقل آخـر، لأن ذلك يؤدي إلى التسلسـل. ثم لما لم يكن جمـال وبهاء فـوق جمال وبهاء لماهية عقليـة صرفـة وخيريـة محضة بـريئة عن المـواد، وأنحاء النقص واحدة من كل جهة ولـم يسـلم ذلك بكنهه إلا لواجب الوجود، فهو الجمال المحض، والبهاء المحض، وكل جمال وبهاء وملائم وخير فهـو محبوب معشـوق. وكلما كـان الإدراك أشد اكتناهاً والمدرك أجمل ذاتاً فحب القوة المدركة له وعشقها له والتذاذها به كان أشد وأكثر، فهو أفضل مدرِك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك، وهو عـاشق لذاتـه ومعشـوق لذاتـه، عُشق من غيره أو لـم يعشق. وأنت تعلم أن إدراك العقـل للمعقول أقـوى من إدراك الحس للمحسوس، لأن العقـل إنما يـدرك الأمر البـاقي ويتحد بـه ويصير هو هو[1] ويدركه بكنهه لا بظاهره، ولا كذلك الحس فاللذة التي لنا بأن نعقل فـوق اللذة التي لنا بـأن نحس، لكنه قـد يعرض أن تكـون القـوة الـداركـة لا تستلذ بالملائم لعوارض كالمرور يستمرىء العسل ويكرهه لعارض[2].

واعلم أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشيـاء من الأشياء، وإلا فـذاته إما متقومة بما يعقل أو عارض لها أن يعقل، وذلك محال بل كما أنه مبدأ كـل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التـامة بـأعيانهـا. والموجـودات الكائنة الفاسدة بأنواعهـا أولاً وبتوسط ذلـك بأشخـاصها. ولا يجـوز أن يكون عـاقلاً لهذه المتغيرات مـع تغيرها حتى يكـون تارة يعقـل منها أنهـا موجـودة غير معـدومة،

(١) لقد أنكر في كتابه «التنبيه والإشارات» معنى الاتحاد وأقرّه في هذه الصفحات.

(٢) ويجب أن تعلم أنّا لا نجد إذا حصل لقوتنـا العقلية كمـالها بـالعقل من اللذة مـا يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن. فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطالعـاً للموجـود الحقيقة والجمالات الحقيقيـة والملذات الحقيقية متصلة بهـا اتصال معقـول بمعقول تجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له. واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها، فللحس المحسوسات الملائمـة، وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عـالماً عقليـاً بالفعـل. فالـواجب الوجـود معقول عقل أو لم يعقل، معشوق عشق أم لم يعشق، لزيد شعر بذلك أم لم يشعر.

وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو فعلي كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فـ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾(٣).

وأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتوليد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه، فتكون الأسباب بمصادماتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية. فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العودات، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص، أو حالة متشخصة، وكونه يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل ونفس مدركة من الكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له، وإبداع وإيجاد، ولا يستبعد هذا. فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية. ولو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية دون آلات وأسباب لكان المعقول عندنا هو بعينه الإرادة والقدرة، وهو العقل المقتضى لوجوده فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه، لكن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة، وهو جواد بذاته، وذلك هو بعينه قدرته وإرادته وعلمه، فالصفات منها ما هو بهذه الصفة أي أنه موجود مع هذه الإضافة. ومنها ما له هذا الوجود مع سلب، فمن لم يتحاش عن إطلاق لفظ الجوهر لم يعن به إلا هذا الوجود مع سلب الكون في موضوع. وهو واحد، أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوب عنه الشريك.

---

(٣) سورة سبأ: الآية ٣.

وهو عقل وعاقل ومعقول، أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما.

وهو أول، أي مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجوده إلى الكل. وهو مريد، أي واجب الوجود مع عقليته أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله.

وهو جواد، أي هو بهذه الصفة بزيادة سلب أي لا ينحو غرضاً لذاته. فصفاته إما إضافية محضة، وإما سلبية محضة. وإما مؤلفة من إضافة وسلب، وذلك لا يوجب تكثراً في ذاته[1].

قال: وإذا عرفت أنه واجب الوجود، وأنه مبدأ لكل موجود فما يجوز عنه يجب أن يوجد، وذلك لأن الجائز أن يوجد، وأن لا يوجد إذا تخصص بالوجود منه احتاج إلى مرجح لجانب الوجود. والمرجح إذا كان على الحال التي كان عليها قبل الترجيح، ولم يعرض البتة شيء فيه، ولا مباين عنه يقتضي الترجيح في هذا الوقت دون وقت قبله أو بعده، وكان الأمر على ما كان عليه لم يكن مرجحاً، إذ كان التعطل عن الفعل والفعل عنده بمثابة واحدة. فلا بد وأن يعرض له شيء، وذلك لا يخلو: إما أن يعرض في ذاته وذلك يوجب التغير، وقد قدمنا أن واجب الوجود لا يتغير ولا يتكثر. وإما أن يعرض مبايناً عن ذاته والكلام في ذلك المباين كالكلام في سائر الأفعال. قال: والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة، وهي كما كانت، وكان لا يوجد عنها شيء فيما

---

(١) ذهب ابن سينا في الصفات إلى أنه أحال أولاً أن تكون صفات المعاني وجودية زائدة على الذات، وقد ذهب إلى ذلك الصفاتية، إذ أنها لو كانت زائدة على الذات، فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها، وكلاهما محال فوجودها من ذاتها يستلزم كونها واجبة الوجود، وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب، وهو باطل، أو من الغير وهو الواجب أو غيره، لا جائز أن يكون غيره، وإلا كان محتاجاً لغيره في ثبوت شيء له وهو باطل وإن كان الواجب هو العلة في وجودها فغير جائزة، إذ أنه بهذا الوصف يكون فاعلاً لها، وبوصف كونها صفات له يكون قابلاً لها فيكون الواجب قابلاً وفاعلاً وهو واحد ويتنافى هذا مع واحدية وعلى هذا سار ابن سينا فيما أورده، فهو يرى أن صفات المعاني التي ردها إلى العلم هي مركبة من علم وإضافة، أو من سلب وإضافة.

قبل، وهي الآن كذلك، فالآن لا يوجد عنهـا شيء فإذا صـار الآن يوجـد عنها شيء فقـد حـدث أمـر لا محـالـة: من قصـد، أو إرادة، أو طبـع، أو قـدرة، أو تمكن، أو غرض. ولأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجـد لا يخرج إلى الفعـل ولا يترجـح لـه أن يـوجد إلا بسلب. وإذا كـانت هذه الـذات مـوجـودة ولا تـرجـح ولا يجب عنهـا الترجـح، ثم رجـح فلا بد من حادث موجب الترجيـح في هـذه الذات! وإلا كـانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كانت قبـل، ولم تحدث لهـا نسبة أخـرى، فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحالـه. وإذا حدثت لهـا نسبة فقـد حدث أمـر ولا بد من أن يحـدث في ذاته، أو مبـايناً عن ذاتـه، وقد بينـا استحـالـة ذلـك. وبالجملة فإنـا نطلب النسبـة الموقعـة لوجـود كل حـادث في ذاته أو مبـاين عن ذاته ولا نسبة أصلاً. فيلزم أن لا يحـدث شيء أصلاً وقـد حدث. فعلم أنـه إنما حـدث بإيجاب من ذاته وأنه سبقه لا بزمان ووقت، ولا تقدير زمان، بل سبقاً ذاتياً من حيث إنه هو الواجب لذاته، وكل ممكن بـذاته فهـو محتاج إلى الـواجب لذاتـه. فالممكن مسبوق بالواجب فقط، والمبدَع مسبوق بالمبدِع فقط، لا بالزمان.

المسألة الثامنة: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحـد[1]، وفي ترتيب وجـود العقول والنفوس والأجرام العلوية. وأن المحرك القريب للسماويات نفس، والمبـدأ الأعلى عقل، وحال تكون الأسطقسات عن العلل.

إذا صـح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميـع جهاته، فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد. ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة لزوماً معاً، فـإنما يلزمـان عن جهتين مختلفتين في ذاتـه. ولـو كـانت الجهتـان لازمتين لـذاتـه، فـالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته، فتكـون ذاته منقسمـة بالمعنى. وقـد منعناه وبينـا فسـاده؛ فتبين أن أول الموجـودات عن الأول واحد بـالعدد. وذاتـه وماهيتـه وحدة؛

(١) هذا مبدأ من المبادىء الثلاثـة التي تستند إليها نظريـة الفيض عند ابن سينـا أو صدور المـوجودات عن الخالق، ونظرية الفيض تكشف لنا كيفية صدور المـوجودات عن الأول، فتـزعم أن هذا الصـدور فعل ضروري ناشيء عن طبيعة المبدأ الأول، فالوجود يصدر عنه كما يصـدر النور عن الشمس، وكـما تصدر الحرارة عن النور.

لا في مـادة. وقـد بينـا أن كـل ذات لا في مـادة فهي عقـل وأنت تعلم أن في الموجودات أجساماً، وكل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه، وأنه يجب بغيره وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول بغير واسطة وعلمت أن الواسطة واحدة، فبالحرى أن تكون عنها المبدعات الثانية والثالثة وغيرها، بسبب إثنينية فيها ضرورة. فالمعلول الأول ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بالأول. ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة. وليست هذه الكثرة له من الأول، فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول. وهذه كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات فقط، فما كان يوجد جسم. فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكماله وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الخاصية له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة في جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة. فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزءيها أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها. كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق. فإنه إن لزم كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هذه المعلومات، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً. ومن المعلوم أن الأفلاك كثيرة[1] فوق العدد الذي في المعلول الأول. فليس

(١) لقد جمع ابن سينا في آرائه بنظرية الفيض بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو ومزجهما ببعض، فقد أخذ من أرسطو قوله: إن فوق العالم إلهاً وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وإنها تتحرك تحت تأثير =

يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول. ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر؛ لأن الجرم بما هو جرم مركب من مادة وصورة. فلو كان علة لجرم لكان بمشاركة المادة. والمادة لها طبيعة عدمية، والعدم ليس مبدأ للوجود، فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ للوجود، فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ لجرم، ولا يجوز أن يكون مبدؤها قوة نفسانية هي صورة الجرم وكماله، إذ كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهراً مفارقاً، وإلا كان عقلاً. وأنفس الأفلاك إنما تصدر عنها أفعالها في أجسام أخرى بوساطة أجسامها ومشاركتها. وقد بينا أن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مبدأ لجسم، ولا يكون متوسطاً بين نفس ونفس، ولو أن نفساً كانت مبدأ لنفس بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم، وليست النفس الفلكية كذلك، فلا تفعل شيئاً ولا تفعل جسماً، فإن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال. فتعين أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور للأجرام والجميع مشترك في مبدأ واحد، وهو الذي نسميه المعلول الأول والعقل المجرد ويختص كل فلك بمبدأ خاص فيه، ويلزم دائماً عقل من عقل حتى تتكون الأفلاك بأجرامها ونفوسها وعقولها، وينتهي بالفلك الأخير، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد، لتكثر الأسباب، فكل عقل هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو إنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه، فأما جرم الفلك فمن حيث إنه يعقل بذاته الممكن لذاته. وأما نفس الفلك فمن حيث إنه يعقل ذاته الواجب بغيره، ويستبقي الجرم بتوسط النفس الفلكية، فإن كل صورة فهي علة لكون مادتها بالفعل. والمادة بنفسها لا قوام لها، كما أن الإمكان نفسه لا وجود له، وإذا استوفت

= العقول. وأخذ عن أفلاطون أن الكثير يصدر عن الواحد، وأن الإله يعقل ذاته ويعقل الأشياء على الوجه الكلي، وأن عقله لذاته يولد العقل الأول وأن العقل يتأمل الواحد ويعود إليه، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين وتعاليمهم، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طبائعها.

الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطقسات. ولما كانت الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة، وجب أن تكون مبادؤها متغيرة، فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها.

ولما كانت لها مادة مشتركة وصور مختلفة فيها وجب أن يكون اختلاف صورها مما تعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك، واتفاق مادتها مما تعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك فالأفلاك لما اتفقت في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة كما تبين كان مقتضاها وجود المادة. ولما اختلفت في أنواع الحركات كان مقتضاها تهيؤ المادة للصور المختلفة ثم إن العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل رسم الصور على جهة الفعل، ثم يفيض منه الصور فيها بالتخصيص بمشاركة الأجرام السماوية، فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة تجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره: فاض عن هذا المفارق صورة خاصة، وارتسمت في تلك المادة. وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له إلا أن يكون هناك مخصصات مختلفة، وهي معدات المادة. والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما تصير مناسبته لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر. ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى منه من الأوائل الواهبة للصور. ولو كانت المادة على التهيؤ الأول تشابهت نسبتها إلى الضدين، فلا يجب أن يختص بصورة دون صورة.

قال: والأشبه أن يقال إن المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام، أو عن عدة منحصرة في أربع، أو عن جرم واحد تكون له نسب مختلفة انقساماً من الأسباب منحصرة في أربع، فتحدث منها العناصر الأربعة، وانقسمت بالخفة والثقل، فما هو الخفيف المطلق فميله إلى الفوق وما هو الثقيل المطلق فميله إلى الأسفل، وما هو الخفيف والثقيل بالإضافة

فبينهما. وأما وجود المركبات من العناصر فبتوسط الحركات السماوية وسنذكر أقسامها وتوابعها.

وأما وجود الأنفس الإنسانية التي تحدث مع حدوث الأبدان ولا تفسد، فإنها كثيرة مع وحدة النوع، والمعلول الأول الواحد بالذات فيه معان متكثرة بها تصدر عنه العقول والنفوس كما ذكرنا. ولا يجوز أن تكون تلك المعاني كثيرة متفقة النوع والحقائق، حتى تصدر عنها كثرة متفقة النوع، فإنه يلزم أن تكون فيه مادة يشترك فيها، وصور تتخالف وتتكثر، بل فيه معان مختلفة الحقائق يقتضي كل معنى شيئاً غير ما يقتضيه الآخر في النوع. فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر. فالنفوس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بتوسط علة أو علل أخرى وأسباب من الأمزجة والمواد، وهي غاية ما ينتهي إليها في الإبداع.

* * *

ونبتدىء القول في الحركات، وأسبابها، ولوازمها.

إعلم أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم[1] على حالته الطبيعية، وكل حركة بالطبع فلحالة مفارقة للطبع غير طبيعية؛ إذ لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان باطل الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، إما في الكيف، وإما في الكم، وإما في المكان[2]، وإما في الوضع، وإما في مقولة أخرى. والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتقدير البعد عن الغاية.

فإذا كان الأمر كذلك لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلا كانت عن حال

(١) أخذ ابن سينا في بيانه أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس، وأنه يجب أن نعلم العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء حيوان مطيع لله عزّ وجلّ.

(٢) فالحركات إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، إما في الكيف كما إذا استحر الماء بالقسر، وإما بالكم كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولاً مرضياً، وإما في المكان كما إذا انتقلت المدرة إلى حيّز الهواء.

غير طبيعية إلى حال طبيعية إذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية. لأن الطبيعية ليست تفعل باختيار، بل على سبيل التسخير. فإن كانت الطبيعية تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة، إما عن أين طبيعي أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه. وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه. والحركة المستديرة ليست تهرب عن شيء إلا وتقصده فليست إذن طبيعية، إلا أنها قد تكون بالطبع، وإن لم تكن قوة طبيعية كانت شيئاً بالطبع، وإنما تحرك بتوسط الميل الذي إليه. ونقول إن الحركة معنى متجدد السبب. وكل شطر منه مختص بسبب فإنه لا ثبات له. ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده، ولو كان فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. فالثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت. فالإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة، فإنها مجردة عن جميع أصناف التغير، والقوة العقلية حاضرة المعقول دائماً، ولا يفرض فيها الانتقال من معقول إلى معقول إلا مشاركاً للتخيل والحس، فلا بد للحركة من مبدأ قريب، والحركة المستديرة مبدؤها القريب نفس في الفلك تتجدد تصوراتها وإرادتها، وهي كمال جسم الفلك وصورته، ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل، ولا يخالط ما بالقوة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة وبالجملة أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة، وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالفعل العقلي فينا، والمحرك الأول لها غير مادي أصلاً، وإنما تتحرك عن قوة غير متناهية.

والقوة التي للنفس متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها نوره دائماً صارت قوتها غير متناهية، فكانت الحركات المستديرة أيضاً غير متناهية. والأجرام السماوية لما لم يبق في جوهرها أمر ما بالقوة أعني في كمها وكيفها تركبت صورتها في مادتها على وجه لا يقبل التحليل، ولكن عرض لها في وضعها وأينها ما بالقوة، إذ ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء

آخر. فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة. والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يكون من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال، ومبدأ الشوق هو ما يعقل منه. فنفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركات الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له، وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول، لأن ذلك تصور لما بالفعل، فيحدث عنه طلب لما بالفعل ولا يمكن لما بالشخص فيكون بالتعاقب، ثم يتبع ذلك التصور تصورات جزئية على سبيل الانبعاث إلى المقصود الأول، وتتبع تلك التصورات والحركات المنتقل بها في الأوضاع، وهي كأنها عبادة ملكية أو فلكية. وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة في نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منها تأثير تتحرك له الأعضاء، فتارة تتحرك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر متشابه.

وإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء، ولكن ينبعث منه ما هو أدون منه في المرتبة وهو الشوق إلى الأشبه به بقدر الإمكان. فقد عرفت أن الفلك متحرك بطبعه، ومتحرك بالنفس، ومتحرك بقوة عقلية غير متناهية، وتميزت عندك كل حركة عن صاحبتها، وعرفت أن المحرك الأول[1] لجملة السماء واحد، ولكل كرة من كرات

---

(١) أخذ في بيان أن لكل فلك جزئي محركاً أولاً مفارقاً قبل نفسه يحرك على أنه معشوق، فإن المحرك الأول للكل مبدأ لجميع ذلك، وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق ومعشوق يخصه على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحداً منها، فيجعلون أول المفارقات الخاصية محرك الكرة الأولى، وهي عند من تقدم بطليموس كرة الثوابت وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة، وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الأولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك ما بعدهم وهلم جرا.

السماء محرك قريب يخصه، ومتشوق معشوق يخصه فأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي على قول من تقدم بطليموس كرة الثوابت. وعلى قول بطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة. وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى؛ ولكل واحدة مبدأ خاص، وللكل مبدأ. فلذلك تشترك الأفلاك في دوام الحركة وفي الاستدارة. ولا يجوز أن يكون شيء منها لأجل الكائنات السافلة(١) لا قصد حركة، ولا قصد جهة حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، بل ولا قصد فعل البتة لأجلها، وذلك أن كل قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل. إنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له، ومفيد وجوده شيء آخر. وكل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالاً ما لقاصد؛ لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال. ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن. فالعالي إذن لا يريد أمراً لأجل السافل. وإنما يريده لما هو أعلى منه، وهو التشبه بالأول بقدر الإمكان.

ولا يجوز أن يكون الغرض تشبهاً بجسم من الأجسام السماوية وإن كان تشبه السافل بالعالي، إذ لو كان كذلك لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له وأسرع في كثير من المواضع. ولا يجوز أن يكون الغرض شيئاً يوصل إليه بالحركة، بل شيئاً مبايناً غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها. وبقي أن يكون لكل واحد من الأفلاك شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف

(١) فإن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر، وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها، وقد أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه، فأما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع.

الحركات وأفعالها وأحوالها اختلافها الذي لها لأجل ذلك، وإن كنا لا نعرف كيفيتها وكميتها. وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك. وهذا معنى قول القدماء: إن للكل محركاً واحداً معشوقاً، ولكل كرة محركاً يخصها ومعشوقاً يخصها، فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات وإرادة لها، ثم يلزمها حركات ما دونها لزوماً بالقصد الأول حتى تنتهي إلى حركات الفلك الذي يلينا، ومدبرها العقل الفعال. ويلزم الحركات السماوية حركات العناصر على مثال تناسب حركات الأفلاك. وتعد تلك الحركات موادها لقبول الفيض من العقل الفعال فيعطيها صورها على قدر استعدادتها كما قررنا. فقد تبين لك أسباب الحركات ولوازمها، وستعلم بواقيها في الطبيعيات.

المسألة التاسعة: في العناية الأزلية، وبيان دخول الشر في القضاء[1].

قال: العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية. والخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات لا بالعرض، والشر بالعكس منه وهو على وجوه: فيقال شر لمثل الألم والغم. ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء. وبالجملة الشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه. والشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه، ولو كان له حصول مّا لكان الشر العام. وهذا الشر يقابله الوجود على كماله الأقصى بأن يكون بالفعل، وليس فيه ما بالقوة أصلاً فلا يلحقه شر. وأما الشر بالعرض فله

(١) يرى ابن سينا، أن القضاء هو علم الله المتعلق بالكل على حساب النظام الأكمل الذي يكون في الوجود وقدره هو عبارة عن إفاضة الكائنات على حسب ما في عمله، فالكل صادر عن الله ومعلول له، وكل ذلك بقضاء وقدر لا محيص عنه ولا مخلص منه.

وجود ما، وإنما يلحق ما في طباعه أمر مّا بالقوة، وذلك لأجل المادة، فيلحقها لأمر يعرض لها في نفسها، وأول وجودها: هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه. فتجعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم. فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية، لا لأن الفاعل قد حرم، بل لأن المنفعل لم يقبل، وأما الأمر الطارىء من خارج فأحد شيئين: إما مانع للمكمل، وإما مضاد ما حق للكمال. مثال الأول: وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال، ومثال الثاني: حبس البرد للنبات المصبب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق؛ مثال الأول: الظلم والرياء. ومثال الثاني: الحقد والحسد، ويقال شر للآلام والغموم، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله، والضابط لكله إما عدم وجود، وإما عدم كمال.

فنقول: الأمور إذا توهمت موجودة؛ فإما تمتنع أن تكون إلا خيراً على الإطلاق، أو شراً على الإطلاق، أو خيراً من وجه وشراً من وجه، وهذا القسم إما أن يتساوى فيه الخير والشر، أو الغالب فيه أحدهما، أما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد وجد في الطباع والخلقة، وأما الشر المطلق الذي لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوي فلا وجود له أصلاً. فبقي ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن الشر، والأحرى به أن يوجد، فإن لا كونه أعظم شراً من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود، لئلا يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزئي، وأيضاً فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التي تؤدي إلى الشر بالعرض، وكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل. وبقي نمط من الوجود، إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر مثل النار فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار، ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق

وتسخن، ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق. والأمر الدائم والأكثري حصول الخير من النار. فأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار. وأما الأكثر فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق؛ فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن مثل هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض. فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر. والحاصل أن الكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة: السماوية والأرضية، الطبيعية والنفسانية، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور. فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس: صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شر آخر، ويحدث في بدن: صورة قبيحة مشوهة، ولو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت. فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وكل ميسر لما خلق له.

المسألة العاشرة: في المعاد، وإثبات سعادات دائمة للنفوس، وإشارة إلى النبوة وكيفية الوحي والإلهام.

ولنقدم على الخوض فيها أصولاً ثلاثة:

الأصل الأول: أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها[1]، وأذى وشراً

---

(١) مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كل واحد منها ما يضاده، وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها، والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل، وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أتم وأفضل، والذي كماله أكثر. . . الخ.

يخصها، وحيثما كان المدرك أشد إدراكاً وأفضل ذاتاً، والمدرَك أكمل وجوداً وأشرف ذاتاً وأدوم ثباتاً، فاللذة أبلغ وأوفر.

الأصل الثاني: أنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما، بحيث يعلم أن المدرك لذيذ، ولكن لا يتصور كيفيته ولا يشعر به فلم يشتق إليه، ولم يفزع نحوه فيكون حال المدرك حال الأصم والأعمى الملتذين برطوبة اللحن وملاحة الوجه من غير شعور وتصور وإدراك.

الأصل الثالث: أن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدرّاكة. وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده. أو تكون القوة ممنوعة بضد ما هو كمالها فلا تحس به كالمريض والمحرور. فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه، فصدقت شهوته، واشتهت طبيعته، وحصل له كمال اللذة.

فنقول بعد تمهيد الأصول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل. والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض من واهب الصور على الكل، مبتدئاً من المبدأ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحق، ومتحداً به[1]، ومنتقشاً بمثاله، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره؛ وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجوداً ودواماً ولذة وسعادة، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية، وأعلى من الكمالات الجسمانية. بل لا مناسبة بينهما في الشرف والكمال. وهذه السعادة لا تتم له إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، وتهذيب الأخلاق.

---

(١) وهذا موضع آخر أقر فيه ابن سينا بمعنى الاتحاد.

والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية. وذلك باستعمال التوسط بين الخلقتين المتضادتين، لا بأن يفعل أفعال التوسط بل بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلقتين المتضادتين، فيحصل في القوى الحيوانية هيئة الإذعان. وفي القوى الناطقة هيئة الاستعلاء. ومعلوم أن ملكتي الإفراط والتفريط هما من مقتضيات القوى الحيوانية، فإذا قويت حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية قد رسخت فيها من شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن، سديدة الانصراف إليه وأما ملكة التوسط[1] فهي من مقتضيات الناطقة. فإذا قويت قطعت العلاقة من البدن، فسعدت السعادة الكبرى. ثم للنفوس مراتب في اكتساب هاتين القوتين، أعني العلمية والعملية والتقصير فيهما. فكم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات، والتخلق بالأخلاق الحسنة حتى يجاوز الحد الذي في مثله يقع في الشقاوة الأبدية. وأي تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤبد؟ وأي تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤقت؟ قال: فليس يمكنني أن أنص عليه إلا بالتقريب، وليته سكت عنه، وقد قيل:

فَدَعْ عَنْكَ الْكِتَابَةَ لَسْتَ مِنْهَا　　　وَلَوْ سَوَّدْتَ وَجْهَكَ بِالمِدَادِ

قال: وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصور العناية وكيفيتها، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها، وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه. وكيف ترتيب نسب الموجودات إليها. وكلما ازداد استبصاراً ازداد

---

(١) والمراد بملكة التوسط التبرئة عن الهيئات الانقيادية، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته، فإن المتوسط يسلب عنها الطرفين دائماً.

للسعادة استعداداً، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون قد أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق وعشق إلى ما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة.

ثم إن النفوس والقوى الساذجة التي لم تكتسب هذا الشوق[1] ولا تصورت هذه التصورات، فإن كانت بقيت على ساذجيتها واستقرت فيها هيئات صحيحة إقناعية وملكات حسنة خلقية سعدت بحسب ما اكتسبت. أما إذا كان الأمر بالضد من ذلك أو حصلت أوائل الملكة العلمية وحصل لها شوق قد تبع رأياً مكتسباً إلى كمال حالها فصدها عن ذلك عائق مضاد فقد يبقى الشقاء الأبدي. وهؤلاء إما مقصرون في السعي لتحصيل الكمال الإنساني، وإما معاندون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالاً.

والنفوس البله[2] أدنى من الخلاص من فطانة بتراء، لكن النفوس إذا فارقت وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة على مثل ما يخاطب به العامة، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لا كمال فتسعد تلك السعادة، ولا عدم كمال فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام، ولا بد لها من تخيل، ولا بد للتخيل من أجسام. قال: فلا بد لها من أجرام سماوية تقوم بها القوة المتخيلة. فتشاهد ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه. فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل

---

(١) لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى، وأما ما قبل ذلك فلا يكون، لأن الشوق يتبع رأياً وليس هذا الرأي للنفس أولياً بل رأياً مكتسباً.

(٢) وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية، وليس عندها هيئة غير ذلك، ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها، فتعذب عذاباً شديداً بفقد البدن ومقتضياته.

تزداد تأثيراً كما تشاهد في المنام. وهذه هي السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس الخسيسة، وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل لكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها[١].

قال: والدرجة الأعلى فيما ذكرناه لمن له النبوة، إذ في قواه النفسانية خصائص ثلاث نذكرها في الطبيعيات، فبها يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته المقربين، وقد تحوّلت على صور يراها، وكما أنّ الكائنات ابتدأت من الأشرف فالأشرف حتى ترقت في الصعود إلى العقل الأول، ونزلت في الانحطاط إلى المادة وهي الأخس. كذلك النفوس ابتدأت من الأخس حتى بلغت النفس الناطقة وترقت إلى درجة النبوة.

ومن المعلوم[٢] أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع ومشاركة في ضروريات حاجاته مكتفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكتفياً به. ولا تتم تلك الشركة إلا بمعاملة ومعاوضة يجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما عن مهم لو تولاه بنفسه لا ازدحم على الواحد كثير. ولا بد في المعاملة من سنة وعدل،

---

(١) لقد تكشف رأي ابن سينا في مسألة البعث والنشور، فهو يقول بالبعث الروحي، ولا يقول بالمعاد الجسماني. أما في كتابه «الإشارات» فقد سكت عنه، وإنه في سكوته لحجة عليه، أما رأيه في استحالة أن يكون معاد جسماني فيستلزم متعاً حسية في جنة عرضها السموات والأرض. وهو يرى أن السعادة والشقاء إنما يلحقان النفس دون الجسد. وقد أجمع المسلمون وأهل الكتاب والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء وإن اختلفوا في التفصيل، وخالفهم في هذه بعض الفرق ومنها: الدهرية وقوم من الفلاسفة وفرقة من عبدة الأصنام وغيرهم.

(٢) وقد شرع ابن سينا، في الكلام على إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى، والمعاد لما تبين من أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لا بدّ أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً.

ولا بد من سانٍّ ومعدل. ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب النـاس ويلزمهم السنة. فلا بد من أن يكون إنساناً. ولا يجوز أن يتـرك الناس وآراءهم في ذلـك فيختلفون، ويرى كل واحد منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً. فالحـاجة إلى هـذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان أشـد من الحاجـات إلى إنبات الشعـر على الأشفار والحـاجبين. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي أمثال تلك المنـافـع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها. ولا يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم تلك ولا يعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده. الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد. بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجـوده ومبني على وجوده موجود؟ فلا بد إذن من نبـي هو إنسان متميـز من بين سائـر الناس بـآيات تـدل على أنهـا من عند ربـه تعالى. يـدعوهم إلى التـوحيد، ويمنعهم من الشـرك، ويسن لهم الشـرائع والأحكـام، ويحثهم على مكـارم الأخـلاق، ويـنـهـاهم عن التبـاغض والتحاسد، ويرغبهم في الآخرة وثوابها. ويضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالاً تسكن إليهـا نفوسهم. وأمـا الحق فلا يلوح لهم منـه إلا أمراً مجمـلاً، وهـو أن ذلـك شيء لا عين رأته، ولا أذن سمعته. ثم تكـريره عليهم العبـادات ليحصل لهم بعـده تذكـر المعبود بالتكرير. والمذكرات إما حركات، وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات. فـالحركـات كالصلوات ومـا في معناهـا. وإعدام الحـركات كـالصيـام ونحـوه. وإن لـم يكن لهـم هذه المذكرات تناسوا جميـع ما دعاهم إليه مـع انقراض قرن أو قرنين. وينفعهم ذلك أيضاً في المعاد منفعة عظيمة. فـإن السعادة في الآخـرة بتنزيـه النفس عن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة فيتقرر لها بـذلك هيئـة الانزعـاج عن البدن، وتحصل لها ملكة التسلط عليه فلا تنفعل عنه. وتستفيد منه ملكة الالتفـات إلى جهة الحق والإعراض عن الباطل. وتصير شـديدة الاستعـداد للتخلص إلى السعادة بعـد المفارقة البدنية. وهـذه الأفعال لـو فعلها فـاعل ولم يعتقـد أنها فـريضة من عنـد الله تعالى، وكان مـع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكـر الله، ويعرض عن غيـره لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ. فكيف إذا استعملهـا من يعلم أن النبـي

من عند الله تعالى، وبإرسال الله تعالى وواجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما سنّه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنّه، وأنه متميز عن سائر الناس بخصائص بالغة. وواجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه؟!.

وسيأتي شرح ذلك في الطبيعيات. لكنك تحدس مما سلف آنفاً أن الله تعالى كيف رتب النظام في الموجودات؟ وكيف سخّر الهيولى مطيعة للنفوس بإزالة صورة وإثبات صورة وحيثما كانت النفوس الإنسانية أشد مناسبة للنفوس الفلكية بل وللعقل الفعال كان تأثيرها في الهيولى أشد وأغرب. وقد تصفو النفس صفاء شديداً لاستعداد ما للاتصال بالعقول المفارقة فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل إليه من هو في نوعه بالفكر والقياس. فبالقوة الأولى يتصرف في الأجرام بالتقليب والإحالة من حال إلى حال. وبالقوة الثانية يخبر عن غيب، ويكلمه ملك. فيكون ما للأنبياء عليهم السلام وحياً. وما للأولياء إلهاماً.

وها نحن نبتدىء القول في الطبيعيات المنقولة عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.

٣ ـ في الطّبيعِيات

قال أبو علي بن سينا: إن للعلم الطبيعي موضوعاً ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم، وموضوعه: الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير؛ وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات(١). وأما مبادىء هذا العلم كمثل تركب الأجسام عن

---

(١) فبعض موضوعات العلوم لها مبادىء وأوائل بها توجد، وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة، وللعلوم أيضاً مبادىء وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم ولا تتبرهن فيه إما لبيانها وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم بل إنما تتبرهن في علم آخر، والعلم الطبيعي من تلك الجملة وليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية إثبات مبادىء علمه ولا إثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة وموضوعه الوجود المطلق والمطلوب فيه المبادىء العامة واللواحق العامة.

المادة والصورة؛ والقول في حقيقتهما، ونسبة كل واحد منهما إلى الثاني؛ فقد ذكرناها في العلم الإلهي[1].

والذي يختص من ذلك التركب بالعلم الطبيعي هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسرير، وإما مختلفتها كبدن الإنسان، ومنها أجسام مفردة والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية؛ وهي تلك الأجسام المفردة التي منهاتركبت.

وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل وفي قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل منها أصغر من الآخر. والتجزؤ إما بتفريق الاتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه، وإما بالتوهم. وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل.

قال: ومن أثبت الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ بالفعل؛ فبطلانه بأن كل جزء مس جزءاً فقد شغله بالمس، وكل ما شغل شيئاً بالمس فإما أن يدع فراغاً عن شغله لجهة أو لا يدع. فإن ترك فراغاً فقد تجزأ الممسوس، وإن لم يترك فراغاً فلا يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول وقد ماسه آخر؛ هذا خلف. وكذلك في كل جزء موضوع على جزءين متصل وغيره من تركيب المربعات منها لمساواة الأقطار والأضلاع، ومن جهة مسامتات الظل والشمس؛ دلائل على أن الجزء الذي لا يتجزأ البتة محال وجوده.

فنتكلم بعد هذه المقدمة في مسائل هذا العلم. ونحصرها في ست مقالات:

* **المقالة الأولى:**

في لواحق الأجسام الطبيعية.

مثل الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، والخلاء، والتناهي، والجهات، والتماس، والالتحام، والاتصال، والتتالي.

---

(١) الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل وصورة هي حالة فيه، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال.

أمـا الحركـة فتقال على تبـدل حال قـارة في الجسم يسيراً يسيـراً على سبيـل الاتجاه نحو شيء والوصول إليه هو بالقوة أو بالفعل. فيجب أن تكون الحركة مفارقة الحـال ويجب أن يقبل الحـال التنقص والتزيـد ويكون بـاقياً غيـر متشابـه الحال في نفسه، وذلك مثل السواد والبياض، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والـطول والقصر، والقرب والبعد، وكبر الحجم وَصغره. فالجسم إذا كـأن في مكان فتحـرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول يتوصل به إلى كمال وفعل ثان هو الوصول، فهـو في المكان الأول بالفعل، وفي المكان الثاني بالقوة. فالحركة كمـال أول لما بـالقوة من جهـة ما هـو بالقـوة. ولا يكون وجـودها إلا في زمـان بين القـوة المحضـة، والفعـل المحض. وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكمـلاً. وقد ظهـر أنها في كل أمر يقبل التنقص والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك. فإذن لا شيء من الحركات في الجوهر. وكون الجوهر وفساده ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة. وأمـا الكمية فـلأنها تقبـل التزيـد والتنقص، فخليق أن يكون فيهـا حركـة؛ كـالنمـو والذبول والتخلخل والتكاثف. وأما الكيفية فما يقبل منها التنقص والتزيـد والاشتداد كالتبيض والتسود، فيوجد فيه الحركة. وأما المضاف فأبداً عارض لمقولة من البواقي في قبول التنقص والتزيد. فإذا أضيفت إليه حركـة فذلـك بالحقيقـة لتلك المقولـة. وأمـا الأين فإن وجـود الحركـة فيه ظـاهر وهـو النقلة. وأما متى فـإن وجـوده للجسم بتوسق الحركة؛ فكيف يكون فيه الحركة؟ ولو كان ذلك لكـان لمتى متى آخر. وأمـا الـوضـع فإن فيـه حركـة على رأينا خـاصة كحـركة الجسم المستـديـر على نفسـه؛ إذ لو توهم المكان المطيف به معدومـاً لما امتنـع كـونه متحـركاً. ولـو قدر ذلـك في الحـركة المكـانية لامتنـع. ومثـالـه في المـوجـودات: الجـرم الأقصى الـذي وراءه جسم[1]. والوضـع يقبل التنقص والاشتداد، فيقال: أنصب، وأنكس. وأمـا الملك

---

(١) وأكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به وذلك هو الحق، ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركاً، وكيف وهو متحرك أبداً، لأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه إذا فرض في مكان فإما أن يباين كليته كلية المكان، أو تلزم كليته المكان ويباين أجزاؤه أجزاء مكانه، لكن ليس تتحرك كليته عن المكان، لأن كليته =

فإن تبدل الحال فيه تبدل أولاً في الأين، فإذن الحركة فيه بالعرض. وأما أن يفعل؛ فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة. فكانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولاً، وفي الفعل بالعرض. على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك. فإذن لا حركة بالذات إلا في الكم، والكيف، والأين، والوضع[1]، وهو كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه، وكمه، وكيفه، ووضعه قبل ذلك ولا بعده.

والسكون هو عدم هذه الصورة في ما من شأنه أن توجد فيه وهذا العدم له معنى ما، ويمكن أن يرسم. وفرق بين عدم القرنين في الإنسان وهو السلب المطلق عقداً وقولاً، وبين عدم المشي له، فهو في حالة مقابلة للمشي توجد عند ارتفاع علة المشي، وله وجود ما بنحو من الأنحاء وله علة بنحو والمشي علة بالعرض لذلك العدم، فالعدم معلول بالعرض موجود بالعرض.

ثم إعلم أن كل حركة توجد في الجسم فإنما توجد لعلة محركة، إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركاً فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها ولا يخلو إما أن يكون ذلك المعنى في الجسم، وإما أن لا يكون. فإن كان المحرك مفارقاً فلا بد لتحريكه من معنى في الجسم قابل لجهة التحريك والتغيير. ثم المتحرك لمعنى في ذاته يسمى متحركاً بذاته، وذلك إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة ولا تحرك أخرى، فيسمى متحركاً بالاختيار. وإما أن لا يصح فيسمى متحركاً بالطبع. والمتحرك بالطبع

= لا تباين المكان، وما لم يباين مكانه فليس بمتحرك في المكان، فإذن كليته تلزم المكان وتباين أجزاؤه أجزاء المكان، وكل جسم باين أجزاؤه أجزاء مكانه فقد اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه، وكل ما اختلفت أجزاء مكانه فقد تبدل وضعه، بهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة وليس ههنا تبدل حال غير هذا فليس هنا تبدل غير الوضع.

(١) الحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً، وهو خروج عن القوة إلى الفعل ممتداً لا دفعة، بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده.

لا يجوز أن يتحرك وهو على حالته الطبيعية، لأن كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته ليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت، وكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل، لكن الطبيعة إنما تقتضي الحركة للعود إلى حالتها الطبيعية، فإذا عادت ارتفع الموجب للحركة وامتنع أن يتحرك، فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية. وهذه الحركة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان، لأنها لا تكون إلا لميل طبيعي، وكل ميل طبيعي فعلى أقرب المسافة، وكل ما هو على أقرب المسافة فهو على خط مستقيم، فالحركة المكانية المستديرة ليست طبيعية، ولا الحركة الوضعية، فإن كل حركة طبيعية فإنها لهرب عن حالة غير طبيعية، ولا يجوز أن يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب إذ لا اختيار لها. وقد تحقق العود، فهي إذن غير طبيعية، فهي إذن عن اختيار وإرادة، ولو كانت عن قسر فلا بدّ أن ترجع إلى الطبع والاختيار. وأما الحركات في أنفسها فيتطرق إليها الشدّة والضعف، فيتطرق إليها السرعة والبطء لا بتخلل سكنات، وهي قد تكون واحدة بالجنس إذا وقعت في مقولة واحدة، أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة[1]. وقد تكون واحدة بالنوع وذلك إذا كانت ذات جهة مفروضة عن جهة واحدة إلى جهة واحدة في نوع واحد، وفي زمان مساو، مثل تبييض ما يتبيض[2]، وقد تكون واحدة بالشخص وذلك إذا كانت عن متحرك واحد بالشخص في زمان واحد، ووحدتها بوجود الاتصال فيها. والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد. وأما تطابق الحركات فيعني بها التي يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض، أو أبطأ أو مساو، والأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر في زمان أقصر وضده الأبطأ، والمساوي معلوم. وقد يكون التطابق بالقوة. وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالتخيل. وأما تضاد الحركات فإن

(١) ومثال ذلك النمو والذبول فإنها واحد بالجنس، أي في الكم مثل التسخن والتبييض فإنها واحد بالجنس، أي في الكيف والتسخين والتبريد واحد بالجنس الأقرب لأنها في الكيفية الانفعالية.

(٢) ومثاله أيضاً تسخين ما يتسخن وكذلك الصعود للمتصعد، والتسفل للمتسفل.

الضدين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الاختلاف. فتضاد الحركات ليس بتضاد المتحركين[1]، ولا بالزمان[2]، ولا بتضاد ما يتحرك فيه، بل تضادهما هو بتضاد الأطراف والجهات. فعلى هذا لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة المكانية، لأنهما لا يتضادان في الجهات، بل المستديرة لاجهة فيها بالفعل، لأنها متصل واحد. فالتضاد في الحركات المكانية المستقيمة يتصور. فالهابطة ضد الصاعدة. والمتيامنة ضد المتياسرة. وأما التقابل بين الحركة والسكون فهو تقابل العدم والملكة. وقد بينا أن ليس كل عدم هو السكون، بل هو عدم ما من شأنه أن يتحرك. ويختص ذلك بالمكان الذي تتأتى فيه الحركة. والسكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه، لا الحركة إليه، بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها.

وإذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك معرفة الزمان بأن تقول:

كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها وابتدأتا معاً، فإنهما يقطعان المسافة معاً، وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى ولكن تركتا الحركة معاً، فإن إحداهما تقطع دون ما تقطعه الأولى. وإن ابتدأ معه بطيء واتفقا في الأخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسريع أكثر، وكان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريع الثاني. وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة،

(١) إذ لو كان تضاد الحركات لأنها عن متحركات متضادة لما كان ولا شيء من الأضداد يتحرك حركة واحدة، وأيضاً لو كان تضاد الحركتين لأجل تضاد المتحركين بأن يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين لكان كلُّ حركتين متضادتين عن ضدين، وذلك كذب لأن بعض الأشياء يوجد هو بعينه متحركاً حركتين متضادتين لوجود حد التضاد لهما وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود أخرى ويعلو تارة ويسفل أخرى، فليس إذن تعلق حقيقة التضاد بالحركات المتضادة بتضاد المتحركات.

(٢) لأن الحركات كلها تتفق في نوع الزمان فإذا قلنا ليس شيء من زماني حركتين مختلفتين بمختلفين وكلما تتضاد به الحركات مختلفان لزم أن الزمان لا تتضاد به الحركات فتبين أن الزمان لا يوجب البتة تضاداً في الحركات ولا يكون به التضاد في الحركات.

يكون هذا الإمكان طابق جزءاً من الأول ولم يطابق جزءاً مقتضياً وكان من شأن هـذا الإمكان التقضي، لأنه لو ثبت للحركـات بحال واحـدة لكانت تقـطـع المتفقات في السرعة، أي وقت ابتدأت وتركت، مسافة واحـدة بعينها. ولمـا كان إمكـان أقل من إمكـان. فوجـد في هذا الإمكـان زيـادة ونقصـان يتعينـان، فكـان ذا مقـدار مـطابق للحركة. فإذن ههنا مقدار للحركات مطابق لها. وكل ما طابق الحركات فهو متصل، ويقتضي الاتصـال تجدده، وهـو الذي نسميـه «الزمـان» ثم هو لا بـد وأن يكـون في مادة، ومادته الحركة، فهو مقـدار الحركـة، وإذا قدرت وقـوع حركتين مختلفتين في العدم كان هنـاك إمكانـان مختلفان، بـل مقداران مختلفـان. وقد سبق أن الإمكـان والمقدار لا يتصور إلا في موضوع، فليس الزمان محدثاً حدوثاً زمـانياً بحيث يسبقـه زمان، لأن كلامنا في ذلك الـزمان بعينـه، وإنما حـدوثه حـدوث إبداع لا يسبقـه إلا مبدعه. وكذلك ما يتعلق به الزمان ويطابقه. فالزمان متصل يتهيأ أن ينقسم بالتوهم. فـإذا قسم ثبتت منه آنـات، وانقسم إلى الماضي والمستقبـل. وكونهمـا فيـه ككـون أقسام العدد في العدد. وكون الآن فيه كالوحدة في العـدد. وكون المتحـركات فيـه ككون المعدودات في العدد. و«الدهر» هو المحيط بالزمان. وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم كالساعات، والأيام، والشهور والأعوام.

* * *

وأمـا المكان فيقـال مكان لشيء يكـون محيطاً بـالجسم، ويقال لشيء يعتمـد عليه الجسم والأول هو الذي يتكلم فيه الطبيعي، وهو حاو للمتمكن، مفارق له عند الحركة ومساو له، وليس هو شيئاً في المتمكن وكل هيولى وصورة فهو في المتمكن، فليس المكان إذن بهيولى ولا صورة، ولا الأبعاد التي يدّعي أنها مجـردة عن المادة، قائمة بمكـان الجسم المتمكن، لامـع امتناع خلـوهـا كما يـراه قوم، ولا مـع جـواز خلوها كما يظنه مثبتـو الخلاء، ونقول في نفي الخلاء: إن فـرض خلاء خـال فليس هو لا شيئاً محضاً، بل هو ذات ما له «كم» لأن كل خلاء يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه أو أكثـر، ويقبل التجـزؤ في ذاته. والمعـدوم واللاشيء ليس يـوجد هكـذا،

فليس إخلاء لا شيء، فهو ذو «كم» وكل «كم» فإما متصل وإما منفصل، والمنفصل لذاته عديم الحد المشترك بين أجزائه؛ وقد تقرر في الخلاء حد مشترك، فهو إذن متصل الأجزاء منحازها في جهات، فهو إذن «كم» ذو وضع قابل للأبعاد الثلاثة، كالجسم الذي يطابقه، وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة فنقول: الخلاء يقدر إما أن يكون موضوعاً لذلك المقدار، أو يكون الوضع ومقدار جزءين من الخلاء، والأول باطل، فإنه إذا رفع المقدار في التوهم كان الخلاء وحده بلا مقدار، وقد فرض أنه ذو مقدار، فهو خلف. وإن بقي متقدراً في نفسه فهو مقدار بنفسه لا لمقدار حله، وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار فالخلاء إذن جسم فهو ملاء.

وأيضاً فإن كل شيء يقبل الاتصال والانفصال فهو ذو مادة مشتركة قابلة لهما كما بينا، والخلاء لا مادة له، فلا يجوز عليه الانفصال والاتصال، ونقول: إن التمانع محسوس بين الجسمين، وليس التمانع من حيث المادة، لأن المادة من حيث أنها مادة لا انحياز لها عن الأجزاء؛ وإنما ينحاز الجسم عن الجسم لأجل صورة البعد، فطباع الأبعاد تأبى التداخل، وتوجب المقاومة والتنحي. وأيضاً فإن بعداً لو دخل بعداً فإما أن يكونا جميعاً موجودين أو معدومين، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً، فإن وجدا جميعاً، فهما أزيد من الواحد، وكل ما هو عظيم وهو أزيد فهو أعظم، وإن عدما جميعاً، أو وجد أحدهما وعدم الآخر، فليس مداخلة. فإذا قيل جسم في خلاء، فيكون بعداً في بعد، وهو محال.

ونقول في نفي اللانهاية عن الجسم: إن كل موجود الذات ذا وضع وترتيب فهو متناه، إذ لو كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم، فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة، وبانفراده شيئاً على حدة. ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم، فلا يخلو إما أن يكون بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال. وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهياً والفصل أيضاً كان متناهياً فيكون

المجموع متناهياً فالأصل متناه. وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعد أن يفرض ذا مقطع تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرقاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء والجزأين كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد فرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً وجب أن يلزم ذلك محال. وأما إذا كانت أجزاؤه لا تتناهى وليست معاً وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لاحقاً. أو كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع ولا الطبع فلا مانع عن وجوده معاً. وذلك أن ما لا ترتيب له في الوضع أو الطبع فلن يحتمل الانطباق. وما لا وجود له معاً فهو فيه أبعد. ونقول في إثبات التناهي في القوى الجسمانية ونفي التناهي عن القوى غير الجسمانية. قال: الأشياء التي يمتنع فيها وجود غير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه؛ فإن العدد لا يتناهى أي بالقوة، وكذلك الحركات لا تتناهى بالقوة لا القوة التي تخرج إلى الفعل؛ بل بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة. واعلم أن القوى تختلف في الزيادة والنقصان بالنسبة إلى شدة ظهور الفعل عنها، أو إلى عدة ما يظهر عنها، أو إلى مدة بقاء الفعل. وبينها فرقان بعيدان، فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة. وكل قوة حركت أشد فمدة حركتها أقصر وعدة حركتها أكثر. ولا يجوز أن تكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة، لأن ما يظهر من الأحوال القابلة لها لا يخلو: إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر فيكون متناهياً يجوز عليه زيادة في آخره، وإما أن لا يقبل فهو النهاية في الشدة فكل قوة جسمانية متجزئة ومتناهية.

* * *

وأما الكلام في **الجهات**، فمن المعلوم أنا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعاداً أو جسماً غير متناه. فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة، فلا يكون فوق وسفل ويمين ويسار، وقدام وخلف. فالجهات إنما تتصور في أجسام

متناهية، فتكون الجهات أيضاً متناهية. ولذلك يتحقق إليها إشارة، ولذاتها اختصاص وانفراد من جهة أخرى. وإذا كانت الأجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط، والتضاد فيها على سبيل المركز والمحيط. وإذا كان الجسم المحدد محيطاً كفى لتحديد الطرفين، لأن الإحاطة تثبت المركز، فتثبت غاية البعد منه وغاية القرب من غير حاجة إلى جسم آخر. وأما إن فرض محاطاً لم تتحدد به وحده الجهات، لأن القرب يتحدد به، والبعد منه يتحدد بجسم آخر، إذ لا خلاء. وذلك ينتهي لا محالة إلى محيط. ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها. بل الجهات تحصل بحركاتها، فيجب أن يكون الجسم الذي تتحدد الجهات إليه جسماً متقدماً عليه، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وهو الفرق. ويقابله غاية البعد منه وهو السفل؛ وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام، بل بما هي حيوانات، فتتميز فيها جهة القدام الذي إليه الحركة الاختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة، والفوق إما بقياس فوق العالم، وإما الذي إليه أول حركة النشوء، ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل. والفوق والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأولى أن يسمى طولاً، واليمين واليسار بما الأولى أن يسمى عرضاً، والقدام والخلف بما الأولى أن يسمى عمقاً.

* **المقالة الثانية:**

في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام.

من المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة(١) وأن لكل جسم حيزاً ما ضرورة فلا يخلو إما أن يكون كل حيز له طبيعياً، أو منافياً لطبيعته، أو لا طبيعياً

---

(١) أما المركبة فتثبت بالمشاهدة، وأما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة لأن كل مركب فإنما يتركب عن بسائط، وللأجسام كلها أحياز ضرورية وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها ولبعضها أمكنة وهي الأجسام التي تحيط بها أجسام أخر.

ولا منافياً، أو بعضه طبيعياً وبعضه منافياً، وبطل أن يكـون كل حيـز له طبيعيـاً، لأنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجـاً عن طبعه أو التـوجه إلى كـل مكان لـه ملائماً لـطبعه. وليس الأمـر كذلـك، فهو خلف. وبـطل أن يكون كـل حيز منـافيـاً لطبعه، لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم البتة بالطبـع ولا يتحرك أيضاً، وكيف يسكن أو يتحـرك بالـطبـع وكل مكـان مناف لـطبعه، وبـطل أن يكون كـل مكان لا طبيعيـاً ولا منـافياً؛ لأنـا إذا اعتبرنـا الجسم على حالتـه وقد ارتفـع عنـه القواسـر والعوارض فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليـه وذلك هـو حيزه الـطبيعي، فلا يـزول عنه إلا بقسر قاسر. وتعين القسم الرابـع أن بعض الأحياز لـه طبيعي، وبعضها غيـر طبيعي. وكـذلك نقـول في الشكـل: إن لكـل جسم شكـلاً مـا بـالضـرورة لتنـاهي حدوده. وكل شكل فإما طبيعي له أو بقسـر قاسـر. وإذا ارتفعت القواسـر في التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم وكان في نفسه متشابه الأجـزاء فلا بـد أن يكون شكله كرياً، لأن فعل الطبيعة في المادة واحد متشابـه، فلا يمكن أن يفعـل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً، فينبغي أن يتشابه الأجزاء، فيجب أن يكـون الشكـل كريـاً. وأما المـركبات فقـد تكون أشكـالها غيـر كريـة لاختلاف أجـزائهـا. فالأجسام السماوية كلها كريـة. وإذا تشابهت أجـزاؤها وقـواها كـان حيزهـا الطبيعي وجهتها واحدة، فلا يتصور أرضان في وسطين في عالمين، ولا ناران في أفقين، بل لا يتصـور عالمـان، لأنه قـد ثبت أن العالم بـأسره كـري الشكل. فلو قـدر كـريـان أحدهما بجنب الآخـر كان بينهمـا خلاء ولا يتصـلان إلا بجزء واحـد لا ينقسم، وقد تقدم استحالة الخلاء، وأمـا الحركـة فمن المعلوم أن كل جسم اعتبـر ذاته من غيـر عارض، بل من حيث هو جسم في حيز؛ فهو إما أن يكـون متحركـاً وإما أن يكـون ساكناً. وذلك ما نعنيه بالحركة الطبيعية والسكون الطبيعي، فنقـول: إن كان الجسم بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة. وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك. فلم يكن بعض الأجزاء أولى بأن يختص ببعض أجزاء المكان من بعض؛ فلم يجب أن يكـون شيء منها له طبيعياً، فلا يمتنـع أن يكون على غير ذلك الوضـع، بل في طباعـه أن يزول

عن ذلك الوضع أو الأين بالقوة. وكل جسم لا ميل له في طبعه فلا يقبل الحركة عن سبب خارج. فبالضرورة في طباعه حركة ما، إما لكله وإما لأجزائه حتى يكون متحركاً في الوضع بحركة الأجزاء، وإذن صح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل، ثم لا يخلو إما أن يكون على الاستقامة أوعلى الاستدارة والأجسام السماوية لا تقبل الحركة المستقيمة كما سبق، فهي متحركة على الاستدارة وقد بينا استناد حركاتها إلى مبادئها.

وأما الكيف فنقول أولاً: إن الأجسام السماوية ليست موادها مشتركة، بل هي مختلفة بالطبع، كما أن صورها مختلفة، ومادة الواحدة منها لا يصلح أن تتصور بصورة الأخرى. ولو أمكن ذلك كذلك لقلبت الحركة المستقيمة، وهو محال. فلها طبيعة خامسة مختلفة بالنوع، بخلاف طبائع العناصر، فإن مادتها مشتركة وصورها مختلفة. وهي تنقسم إلى حار يابس كالنار، وإلى حار رطب كالهواء، وإلى بارد رطب كالماء، وإلى بارد يابس كالأرض. وهذه أعراض فيها لا صور، ويقبل الاستحالة بعضها إلى بعض، ويقبل النمو والذبول، ويقبل الآثار من الأجسام السماوية. وأما الكيفيات، فالحرارة والبرودة فاعلتان، فالحار هو الذي يغير جسماً آخر بالتحليل والخلخلة بحيث يألم الحاس منه، والبارد هو الذي يغير جسماً بالتعقيد والتكثيف بحيث يألم الحاس منه، وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلتان. فالرطب هو سهل القبول للتفريق والجمع، والتشكيل والدفع. واليابس هو عسر القبول لذلك. فبسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع، ولا يوجد شيء منها عديماً لواحدة من هذه[1]. وليست هذه صوراً مقومة للأجسام، لكنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع من خارج ظهر منها في أجرامها حر

---

(١) أي الواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع وإلا لما اتصلت منها أجزاء فحصلت منها المركبات، .ومن شأنها أن تختلف عليها الأشكال والهيئات فتقبلها وتحفظها، والتفريق والجمع لا يتم إلا بقوة جامعة وأخرى مفرقة والتشكيل وحفظه لا يتم إلا بقوة سهلة القبول وأخرى عسرة الترك، فإذن الأسطقسات أربع: جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب، وآخر بارد يابس.

أو برد، ورطوبة أو يبس. كما أنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع ظهر منها إما سكون أو ميل وحركة فلذلك قيل قوة طبيعية، وقيل النار حارة بالطبع، والسماء متحركة بالطبع. فعرفت الأحياز الطبيعية، والأشكال الطبيعية، والحركات الطبيعية، والكيفيات الطبيعية، وعرفت أن إطلاق الطبيعية عليها بأي وجه، فنقول بعد ذلك:

إن العناصر قابلة للاستحالة والتغير وبينها مادة مشتركة، والاعتبار في ذلك بالمشاهدة، فإنا نرى الماء العذب انعقد حجراً جلمداً، والحجر يكلس فيعود رماداً، ويرام بالحيلة حتى يصير ماء، فالمادة مشتركة بين الماء والأرض، ونشاهد هواء صحواً يغلظ دفعة فيستحيل أكثره أو كله ماء وبرداً وثلجاً، ونضع الجمد في كوز صفر فنجد من الماء المجتمع على سطحه كالقطر، ولا يمكن أن يكون ذلك بالرشح، لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه ثم لا نجد مثله إذا كان حاراً والكوز مملوءاً، ويجتمع مثل ذلك داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد، وقد يدفن القدح في جمد محفور حفراً مهندماً ويسد رأسه عليه فيجتمع فيه ماء كثير، وإن وضع في الماء الحار الذي يغلي مدة واستد رأسه لم يجتمع شيء، وليس ذلك إلا لأن الهواء الخارج أو الداخل قد استحال ماء، فبين الماء والهواء مادة مشتركة وقد يستحيل الهواء ناراً، وهو ما نشاهد من آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ، فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب وغيره، وليس ذلك على طريق الانجذاب، لأن النار لا تتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى العلو، ولا على طريق الكمون، إذ من المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ما له ذلك القدر الذي في الجمرة ولا يحترق، والكمون أجمع لها، والمنتشر أضعف تأثيراً من المجتمع، فتعين أنه هواء اشتعل ناراً، فبين النار والهواء مادة مشتركة، ونقول: إن العناصر قابلة للكبر والصغر، والتكاثف والتخلخل، فيصير جسم أكبر من جسم من غير زيادة من خارج، ويصير أصغر من غير نقصان، فبين الكبير والصغير مادة مشتركة، إذ قد تحققّ أن المقدار عرض في الهيولى والكبر والصغر أعراض في الكميات. وقد نشاهد ذلك إذا أغلى الماء انتفخ

وتخلخل والخمر ينتفخ في الدن حتى يتصعد عند الغليان، وكذلك القمقمة الصياحة وهي إذا كانت مسدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها انكسرت وتصدعت، ولا سبب له إلا أن الماء صار أكثر مما كان، ولا جائزاً أن يقال: إنه كبر بدخول أجزاء النار فيها؛ فإنه كيف دخلت وما خرج جزء من الماء ولا خلاء فيه؟ ولا جائز أن يقال إن النار طلبت جهة الفوق بطبعها، فإنه كان ينبغي أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره. وإذا كان الإناء صلباً خفيفاً كان رفعه أسهل من كسره، فتعين أن السبب انبساط الماء في جميع الجوانب ودفعه سطح الإناء إلى الجوانب فيتفتق الموضع الذي كان أضعف. وله أمثلة أخرى تدل على أن المقدار يزيد وينقص، ونقول: إن العناصر قابلة للتأثيرات السماوية، إما آثار محسوسة مثل نضج الفواكه ومد البحار وأظهرها الضوء والحرارة بواسطة الضوء والتحريك إلى فوق بتوسط الحرارة، والشمس ليست بحارة ولا متحركة إلى فوق. وإنما تأثيراتها معدات للمادة في قبول الصورة من واهب الصور، وقد يكون للقوى الفلكية تأثيرات خارجة من العنصريات، وإلا فكيف يبرد الأفيون أقوى مما يبرد الماء، والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد؟ وكيف يفعل ضوء الشمس في عيون العشي والنبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه؟ فتبين أن العناصر كيف قبلت الاستحالة والتغير والتأثير. وتبين ما لها بالعنصر والجوهر.

* **المقالة الثالثة:**

في المركبات والآثار العلوية.

قال ابن سينا: إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة، بل يكون فيها اختلاط، ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها ثم الأرض. أما النار فلأن ما يخالطها يستحيل إليها لقوتها. وأما الأرض فلأن نفوذ قوى ما يحيط بها في كليتها بأسرها كالقليل، وعسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة[1].

(١) لكن ذلك دون بساطة النار، لأن نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الأرض جائز، وذلك مما يحدث فيها إحالة ما، ومع ذلك فإن الأرض لا تقوى على إحالة كل ما يخالطها من الجوهر القريب إلى الأرضية قوة النار على إحالة ما يخالطها.

ثم الأرض على طبقات: الطبقة الأولى القريبة من المركز، والثانية الطين، والثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر[١]. والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تنقلب ماء فتحصل وهدة، والماء يستحيل أرضاً فتحصل ربوة، والأرض صلب وليس بسيال كالماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائه إلى بعض ويتشكل بالاستدارة. وأما الهواء فهو أربع طبقات: طبقة تلي الأرض فيها مائية من البخارات وحرارة، لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس، فتحمى فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها. وطبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن أقل حرارة. وطبقة هي هواء صرف صاف. وطبقة دخانية لأن الأدخنة ترتفع إلى الهواء وتقصد مركز النار فتكون كالمنتشر في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصعد فتحترق. وأما النار فإنها طبقة واحدة ولا ضوء لها، بل هي كالهواء المشفّ الذي لا لون له. وإن رئي لون للنار فهي بما يخالطها من الدخان صارت ذات لون، ثم فوق النار الأجرام العالية الفلكية، والعناصر بطبقاتها طوعها، والكائنات الفاسدات تتولد من تأثيراتها، والفلك وإن لم يكن حاراً ولا بارداً فإنه ينبعث منه في الأجرام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منه إليها، ونشاهد هذا من إحراق شعاعه المنعكس على المرائي، ولو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعه لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن، بل سبب الإحراق التفاف الشعاع الشمسي المسخن لما يلتف به فيسخن الهواء، فالفلك إذا هيج بإسخانه الحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية، وأثار شيئاً بين الغبار والدخان من الأجسام المائية الأرضية[٢]. والبخار أقل

(١) ثم يحيط بالبر والبحر الهواء البخاري إلا أنه ذو طبقتين إحداهما تصاقب كرة الأرض فتسخن من شعاع الشمس المسخن للأرض المسخنة لما تجاورها وبعضه يبعد عنه فتستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية وهو البرد. ولهذا تكون أعالي الجبال ومواضع انعقاد السحاب أبرد، ثم فوق هاتين الطبقتين طبقة الهواء الذي هو أقرب إلى البساطة ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني، وذلك أن الدخان أيبس وأسرع حركة وأشبه كيفية بالنار فهو يعلو البخار.

(٢) ولأن الأرض والماء يوجدان في أكثر الأحوال متمازجين فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط إلا ندرة وشذوذاً وإنما يسمى التأثير باسم الأغلب.

مسافة في صعوده من الدخان، لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً، والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة. والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار. والبخار لا يجاوز مركز الهواء بل إذا وافى منقطع تأثير الشعاع برد وكثف. والدخان يتعدى حيز الهواء حتى يوافي تخوم النار، وإذا احتبسا فيهما حدثت كائنات أخر. فالدخان إذا وافى حيز النار اشتعل، وإذا اشتعل فربما سعى فيه الاشتعال فرئي كأنه كوكب يقذف به، وربما احترق وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة الحمر والسود. وربما كان غليظاً ممتداً وثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب، ودارت به النار بدوران الفلك وكان ذنباً له. وربما كان عريضاً فرئي كأنه لحية كوكب وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة، وإن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم وبرد صار ريحاً وسط الغيم يتحرك عنه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة والهواء والدخان فصار ناراً مضيئة تسمى البرق، وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلاً محرقاً اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة، ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة، وتنصدم بالأشياء الصلبة كالذهب والحديد فيذيبه حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس. ويذيب ذهب المراكب ولا يحرق السير. ولا يخلو برق عن رعد لأنهما جميعاً عن الحركة، ولكن البصر أحد، فقد يرى البرق ولا ينتهي صوت الرعد إلى السمع، وقد يرى متقدماً ويسمع متأخراً.

وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف ويرتفع جداً ويتراكم ويكثر مدده في أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد فيكثف فيقطر فيكون المتكاثف منه سحاباً، والقاطر مطراً. ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعاً وينزل كما لو يوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحاباً، وهذا هو الطل. وربما جمد البخار المتراكم في الأعالي أعني السحاب فنزل وكان ثلجاً. وربما جمد البخار غير المتراكم في الأعالي أعني مادة الطل فنزل وكان صقيعاً، وربما جمد البخار بعد ما استحال

قطرات ماء فكان بردا. وإنما يكون جموده في الشتاء وقد فارق السحاب. وفي الربيع وهو داخل السحاب. وذلك إذا سخن خارجه فبطنت البرودة إلى داخلة فتكاثف داخله واستحال ماء وأجمده شدة البرودة. وربما تكاثف في الهواء نفسه لشدة البرد، فاستحال سحاباً واستحال مطراً، ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقع في المرائي والجدران الثقيلة فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها، وبعدها من المرئي وصفائها وكدورتها، واستوائها ورعشتها، وكثرتها وقلتها. فيرى هالة وقوس قزح، وشموس وشهب.

فالهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير. فيرى دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير. ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود ، وكأن الغيم هناك هواء شفّاف . وأما القوس فإن الغمام يكون في خلاف جهة النير، فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير لا بين الناظر والنير، بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة فتقع الدائرة التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير: فإن كانت الشمس على الأفق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق وهو المحور، فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين، فيرى القوس نصف دائرة، فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة. وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فإنه لم يستبن بعد. والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً. وربما اندفعت بعد التلطف إلى أسفل فصارت رياحاً، وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة، وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى. وأكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصعد المجتمع الكثير ونزوله فإن مبادىء الرياح فوقانية، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً. والسموم ما كان منها محترقاً. وأما الأبخرة داخل

الأرض فتميل إلى جهة فتبرد فتستحيل ماء فيصعد بالمد فيخرج عيوناً، وإن لم تدعها السخونة تبرد وكثرت وغلظت فلم تنفذ في مجاري مستحصفة فاجتمعت واندفعت مرة فزلزلت الأرض فخسفت. وقد تحدث الزلزلة من تساقط أعالي وهدة في باطن الأرض فيموج بها الهواء المحتقن. وإذا احتبست الأبخرة في باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر[1] إذا وصل إليها من سخونة الشمس وتأثير الكواكب خط؛ وذلك بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد. فمن الجواهر ما هو قابل للإذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل أن يصلب زئبقاً ونفطاً. وانطراقها لحياة رطوبتها ولعصيانها الجمود التام. ومنها ما لا يقبل ذلك. وقد تتكون من العناصر أكوان أيضاً بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً من المعادن، فيحصل في المركب قوة غاذية، وقوة نامية، وقوة مولدة. وهذه القوى متمايزة بخصائصها.

* **المقالة الرابعة:**

في النفوس وقواها.

إعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: النباتية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه؛ ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل.

والثاني: النفس الحيوانية؛ وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

---

(١) وقد تحتبس في باطن الجبال والكهوف، فتتولد منها الجواهر الغير قابلة للذوبان، وتحتقن الأدخنة أيضاً في البحار فتملح مياهها لأن الأشياء الأرضية ذات الهوة، أي التي عملت فيها الحرارة وما بلغت في الإحالة تكون مرة، فإذا خالطت المائية ملحت، وقد يتخذ من الرماد والكلس وغيرهما ملح بأن يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحاً، أو يترك فيصير ملحاً.

والثالث: النفس الإنسانية؛ وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وللنفس النباتية قوى ثلاث وهي:

١ ــ القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

٢ ــ والقوة المنمية؛ وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً بقدر الواجب ليبلغ به كماله في النشوء.

٣ ــ والقوة المولدة؛ وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشابه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل فللنفس النباتية ثلاث قوى.

وللنفس الحيوانية قوتان: محركة، ومدركة. والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة والباعثة هي القوة النزوعية، الشوقية، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التي تدركها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها أو تمدها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين:

أحدهما: قوة تدرك من خارج وهي الحواس الخمس، أو الثمانية.

فمنها البصر؛ وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تـدرك صورة مـا ينطبـع في الـرطوبـة الجليديـة من أشباح الأجسـام ذوات اللون المتأديـة في الأجسام الشفـافـة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ومنها السمـع وهي قوة مرتبة في العصب المتفـرق في سطـح الصمـاخ تدرك صـورة ما يتـأدى إليه بتمـوّج الهواء المنضغط بين قـارع ومقروع مقـاوم له انضغـاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويموجه بشكل نفسه، وتماس أمواج تلك الحركة العصبة فيسمـع.

ومنها الشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثـدي تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريـح، والمنـطبـع بالاستحالة من جرم ذي رائحة.

ومنهـا الذوق وهي قـوة مرتبـة في العصب المفروش على جـرم اللسان تـدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتحيله.

ومنها اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه. والأعصـاب تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج أو الهيئة. ويشبه أن تكـون هذه القـوة لا نوعـاً بل جنسـاً لأربـع قوى منبثـة معاً في الجلد كله، الـواحدة حـاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعهما معاً في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات، والمحسوسات كلها تتأدى إلى آلات الحس فتنطبـع فيها فتدركها القوة الحاسة.

والقسم الثاني: قوى تـدرك من باطن، فمنهـا ما يـدرك صور المحسـوسات، ومنها ما يدرك معاني المحسـوسات والفـرق بين القسمين هو أن الصـورة هي الشيء الذي تدركه النفس الناطقة والحس الظاهر معاً. ولكن الحس يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة صورة الذئب. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس

من المحسوس من غير أن يدركه الحس أولاً، مثل إدراك الشاة المعنى المضادّ في الذئب الموجب لخوفها إياه وهربها عنه[1]. ومن المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل، ومنها ما يدرك ولا يفعل. والفرق بين القسمين: أن الفعل فيها هو أن تركت الصور والمعاني المدركة بعضها مع بعض، وتفصل بعضها عن بعض، فيكون إدراك وفعل أيضاً فيما أدرك، والإدراك لا مع الفعل هو أن تكون الصورة أو المعنى ترتسم في القوة فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرّف فيه. ومن المدركات الباطنة ما يدرك أولاً، ومنها ما يدرك ثانياً. والفرق بين القسمين: أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو مّا من الحصول قد وقع للشيء من نفسه، والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أدى إليها.

ثم من القوى الباطنة المدركة الحيوانية قوة «بنطاسيا» وهو الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من مقدم الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه. ثم الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس. ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات[2] والقوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، فهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار. ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وأن الولد معطوف عليه. ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ

(١) فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس، ثم القوى الباطنة هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى.

(٢) والقوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ.

تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات. ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك، إلا أن ذلك في المعاني وهذا في الصورة فهذه خمس قوى الحيوانية[١].

وأما النفس الناطقة للإنسان فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عالمة، وقوة عاملة. وكل واحد من القوتين يسمى عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية. ولا اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية. واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها. وقياسها إلى النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل، والحياء، والضحك، والبكاء. وقياسها إلى المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة. واستنباط الصناعات الإنسانية. وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة، مثل: إن الكذب قبيح، والصدق حسن. وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة العاقلة حتى لا تنفعل عنه البتة بل ينفعل عنها، فلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة، بل تحدث في القوى البدنية هيئات انقيادية لها، وتكون متسلطة عليها[٢].

وأما القوة العالمة النظرية. فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك. وإن لم تكن فإنها تصيرها

---

(١) ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنه ما له بعضها دون بعض. أما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر.

(٢) فيكون لها أخلاق فضيلية، ويجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية ولهذه هيئة انفعالية فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك، وإن كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية ولهذه هيئة فعلية غير غريبة، أو يكون الخلق واحداً وله نسبتان.

مجردة بتجريدها إيـاها حتى لا يبقى فيهـا من علائق المـادة شيء. ثم لها إلى هـذه الصورة نسب وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل.

والقوة على ثلاثة أوجه: قوة مطلقة هيولانية، وهو الاستعـداد المطلق من غيـر فعل ما كقوة الطفل على الكتابة: وقوة ممكنة وهو استعداد مـع فعل مـا كقوة الـطفل بعد ما تعلم بسـائط الحروف. وقـوة تسمى ملكة، وهي قـوة لهذا الاستعـداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب. فالقوة النـظرية قـد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المـطلق، وتسمى عقلاً هيـولانياً[1]؛ وإذا حصـل فيها من المعقولات الأولى[2] التي يتـوصل بهـا إلى المعقولات الثـانية تسمى عقـلاً بالفعل. وإذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخـزونة لـه بالفعـل متى شاء طالعها، فإن كانت حاضرة عنده بـالفعل تسمى عقـلاً مستفاداً. وإذا كـانت مخزونة تسمى عقلاً بالملكة. وههنا ينتهي النوع الإنساني، ويتشبه بالمبادىء الأولى للوجود كله. وللناس مراتب في هذا الاستعداد، فقد يكـون عقل شـديد الاستعـداد حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء من تخريـج وتعليم، حتى كأنه يعرف كل شيء من نفسه لا تقليداً بـل بترتيب يشتمـل على حدود وسـطى فيه، إمـا دفعة في زمـان واحد، وإمـا دفعات في أزمنـة شتى، وهي القوة القـدسيـة التي تنـاسب روح القدس فيفيض عليهـا منه جميـع المعقـولات، أو مـا يحتـاج إليـه في تكميل القوة العملية. فالدرجة العليا منها النبوة، فربمـا يفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة أو كلمات مسموعة، فيعبـر عن الصورة بملك في صورة رجل، وعن الكلام بوحي في صورة عبارة.

---

(١) وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص بالنوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة.

(٢) ويعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقـع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً.

* **المقالة الخامسة:**

في أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم. وأن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاتها بغير آلات وأنها واحدة وقواها كثير، وأنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن.

أما البرهان على أن النفس ليست بجسم هو أنا نحس من ذواتنا إدراكاً معقولاً مجرداً عن المواد وعوارضها، أعني الكم والأين والوضع، إما لأن المدرك لذاته مجرد كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقاً، وإما لأن العقل جرده عن العوارض كالإنسان مطلقاً. فيجب أن ينظر في ذات هذه الصورة المجردة كيف هي في تجردها؟ أبالقياس إلى الشيء المأخوذ عنه؟ أم بالقياس إلى مجرد الآخذ؟ ولا يشك أنها بالقياس إلى المأخوذ عنه ليست مجردة، فبقي أنها متجردة من الوضع والأين عند وجودها في العقل. والجسم ذو وضع وأين، وما لا وضع له لا يحل ما له وضع وأين. وهذه الطريقة أقوى الطرق، فإن الشيء المعقول الواحد الذات المتجرد عن المادة لا يخلو، إما أن يكون له نسبة إلى بعض الأجزاء دون البعض فيحل في جهة دون جهة حتى يكون متيامناً أو متياسراً بالنسبة إلى المحل. أو تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة، أو لا يكون لها نسبة إليه ولا له إلى جميع الأجزاء فإن ارتفعت النسبة من كل وجه ارتفع الحلول في جملة الجسم أو في جزء من أجزائه. وإن تحققت النسبة صار الشيء المعقول ذا وضع وقد وضع غير ذي وضع، هذا خلف. وبه يتبين أن الصورة المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها. وأيضاً فإن الشيء المتكثر في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم. فتلك الوحدة بما هي وحدة كيف ترتسم في منقسم؟ وأيضاً من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً من المعقولات غير متناهية بالقوة وليس واحد أولى من الآخر. وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً ولا قوة في جسم.

ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم أن الجسم منقسم بالقوة بالضرورة وما لا ينقسم لا يحل المنقسم. والمعقول غير منقسم، فلا يحل المنقسم. أما أن الجسم منقسم فقد دللنا عليه، وأما أن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه، وأما أن ما لا ينقسم لا يحل منقسماً؛ فإنا لو قسمنا المحل فلا يخلو: إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب، أو لا يبطل ولا يخلو إما أن يبقى حالاً في بعضه كما كان حالاً في كله، وهذا محال فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل. وإما أن ينقسم بانقسام محله، وقد فرض غير منقسم. ثم فرض انقسام الحال فيه فلا يخلو: إما أن تكون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد، وليس كل صورة معقولة بشكل، أو تكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة. وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال: إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل في المعنى[1] وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات، منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً، فيجب أن تكون الأجناس والفصول غير متناهية، وهذا باطل[2] وأيضاً فإنه إن وقع الجنس في جانب والفصل في جانب. ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس في جانب ونصف الفصل في جانب وهو محال. ثم ليس أحد الجزءين أولى بقبول الجنس منه بقبول الفصل. وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط. فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات، ومبادىء للتركيب في سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام في الكم ولا في المعنى، فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة.

فتبين بهذه الجملة أن محل المعقولات ليس بجسم، ولا قوة في جسم، فهو

---

(١) لأن الثاني إن كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد لا لكليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البين الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام.

(٢) وقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه، ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة، فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية.

إذن جوهر معقول، علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف. وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة، وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة فيتصرف في البدن. وله فعل خاص يستغني به عن البدن وقواه، فإن من شأن هذا الجوهر أن يعقل ذاته، ويعقل أنه عقل ذاته. وليس بينه وبين ذاته آلة، ولا بينه وبين آلته آلة، فإن إدراك الشيء لا يكون إلا بحصول صورته فيه. وما يقدر آلة من قلب أو دماغ لا يخلو إما أن تكون صورته بعينها حاصلة للعقل حاضرة. وإما أن تكون صورة غيرها بالعدد حاصلة، وباطل أن تكون صورة الآلة حاضرة بعينها، فإنها في نفسها حاصلة أبداً، فيجب أن يكون إدراك النقل لها حاصلاً أبداً، وليس الأمر كذلك، فإنه تارة يعقل، وتارة يعرض عن الإدراك، والإعراض عن الحاضر محال. وباطل أن تكون الصور غير الآلة بالعدد، فإنها إما أن تحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بنفسها وليست في الجسم. وإما بمشاركة الجسم حتى لا تكون هذه الصورة المغايرة في نفس القوة العقلية وفي الجسم الذي هو الآلة. فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد، وهو محال. والمغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد، إما لاختلاف المواد أو لاختلاف ما بين الكلي والجزئي وليس هذان الوجهان، فثبت أنه لا يحرز أن يدرك المدرك آلة هي آلته في الإدراك.

ولا يختص ذلك بالعقل، فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته، ولهذا[1] فإن القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها الكلال من إدامة العمل والأمور القوية والشاقة الإدراك توهنها وربما تفسدها، كالضوء الشديد للبصر، والرعد القوي للسمع. وكذلك عند إدراك القوى لا يقوى على إدراك الضعيف[2]. والأمر في القوة

(١) وهذا برهان آخر على أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية.

(٢) فالمبصر للنور العظيم لا يبصر معه ولا بعده نوراً ضعيفاً، والسامع للصوت القوي لا يسمع معه أو بعده صوتاً ضعيفاً...

العقلية بالعكس؛ فإن إدامتها للتعقل وتصورها الأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول، وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانة العقل بالخيال.

على أن القوى الحيوانية ربما تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن يورد عليها الحس جزئيات الأمور فيحدث لها أمور أربعة:

أحدها: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائقها ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي، فيحدث للنفس من ذلك مبادىء التصور، وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم.

والثاني: إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب. فما كان التأليف منها بسلب وإيجاب ذاتياً بيناً بنفسه أخذته، وما كان ليس كذلك تركته إلى أن يصادف الواسطة.

والثالث: تحصيل المقدمات التجريبية بأن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع أو تال لازم لمقدم، فيحصل له اعتقاد مستفاد من حس وقياس ما[١].

والرابع: الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر. فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق. وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارفة لها عن فعلها[٢]، وربما تصير الوسائط والأسباب عوائق.

قال: والدليل على أن النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن أنها متفقة في النوع والمعنى. فإن وجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة. ومحال أن تكون متكثرة الذوات، إن تكثرها إما أن يكون من جهة

---

(١) أما الحس فلأجل مشاهدة ذلك، وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً أو في أكثر الأحيان.

(٢) ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى ذاته وإلى آلات يتوصل بها إلى مقصد ما. فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقاً.

الماهية والصورة. وإما أن يكون من جهة النسبـة إلى العنصر والمـادة، وبطل الأول لأن صورتها واحدة، وهي متفقة في النوع، والماهيـة لا تقبل اختـلافاً ذاتيـاً، وبطل الثاني لأن البدن والعنصر فرض غير موجود. قال: ومحال أن تكون واحدة بالذات، لأنـه إذا حصل بـدنـان حصلت فيهمـا نفسـان. فـإمـا أن يكـونـا قسمي تلك النفس الواحدة، وهو محال لأن مـا ليس له عـظم وحجم لا يكون منقسمـاً، وإما أن تكـون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتـاج إلى كثير تكلف في إبـطاله. فقـد صـح أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصـالـح لاستعمالهـا إياه، ويكـون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهـر النفس الحادثـة مـع بدن مـا، ذلك البدن الذي استحقـه نزاع طبيعي إلى الاشتغـال به واستعمـاله والاهتمـام بأحـواله. والانجذاب إليه يخصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره بـالطبـع إلا بـواسطتـه. وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجـد كل واحـد منها ذاتـاً منفردة بـاختلاف مـوادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها. وأنهـا لا تمـوت بموت البـدن، لأن كل شيء يفسـد بفساد شيء آخـر فهو متعلق بـه نوعـا من التعلق. فإمـا أن يكـون تعلقـه بـه تعلق المكـافىء في الوجود، وكل واحد منهما جوهر قائم بنفسـه فلا تؤثـر المكافـأة في الوجـود في فساد أحدهما بفساد الثاني، لأنه أمر إضـافي، وفساد أحـدهما يبـطل الإضافـة لا الذات. وإمـا أن يكون تعلقه به تعلق المتـأخر في الـوجـود. فـالبـدن علة للنفس[1]، والعلل أربـع[2]، فلا يجوز أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً إلا بقواه[3]. والقوى الجسمانية إمـا أعراض أو صـور ماديـة، فمحال أن يفيـد أمر قـائم

(١) إن النفس عند ابن سينا حادثة. وهو يوافق أرسطو في هذا الـرأي ويخالف أفـلاطون عـلى رأي بعضهم من أنه يقول بقدمها.

(٢) وهي: علة فـاعلية للنفس معـطية لهـا الوجـود، وعلة قابليـة لها بسبيـل التركيب كـالعناصر لـلأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وعلة صورية، وعلة كمالية.

(٣) فلو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل.

بالمادة وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة. ولا يجوز أن تكون علة قابلية. فقد بينا أن النفس ليست منطبعة في البدن. ولا يجوز أن يكون علة صورية أو كمالية. فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فإذن تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً على أنه علة ذاتية لها.

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية، فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد، ولأن كل كائن بعد ما لم يكن يستدعي أن يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله، أو تهيؤ نسبته إليه كما تبين. ولأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة، ولكن إذا حدث التهيؤ والاستعداد في الآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس إذا وجب حدوث شيء من حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه.

وأما القسم الثالث مما ذكرنا، وهو أن تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم، فالمتقدم، إن كان بالزمان فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان. وإن كان بالذات فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم، على أن فساد البدن بأمر يخصه من تغير المزاج والتركيب. وليس ذلك مما يتعلق بالنفس، فبطلان البدن لا يقتضي بطلان النفس.

ويقول: إن سبباً آخر لا يفسد النفس أيضاً، بل هي في ذاتها لا تقبل الفساد؛ لأن كل شيء من شأنه أن يفسد بأمر ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى، فإن تهيؤه للفساد شيء، وفعله للبقاء شيء آخر؛ فالأشياء المركبة يجوز أن يجتمع فيها الأمران لوجهين[1]؛ أما البسيطة فلا يجوز أن يجتمعا فيها. ومن الدليل على

---

(١) وهما: فعل أن يبقى، وقوة أن يفسد.

ذلك أيضاً أن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أن يبقى أيضاً؛ ، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً. والإمكان هو طبيعة القوة. فإذن يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى ؛ فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى، فذلك الشيء الذي له القوة على البقاء وفعل البقاء أمر مشترك البقاء له كالصورة، وقوة البقاء له كالمادة، فيكون مركباً من مادة وصورة، وقد فرضناه واحداً فرداً، هذا خلف. فقد بان أن كل أمر بسيط فغير مركب فيه قوة أن يبقى وفعل أن يبقى بل ليس فيه قوة أن يعدم باعتبار ذاته. والفساد لا يتطرق إلا إلى المركبات. وإذا تقرر أن البدن إذا تهيأ واستعد استحق من واهب الصور نفساً تدبره، ولا يختص هذا ببدن دون بدن، بل كل بدن حكمه كذلك. فإذا استحق النفس وقارنته في الوجود فلا يجوز أن تتعلق به نفس أخرى، لأنه يؤدي إلى أن يكون لبدن واحد نفسان وهو محال، فالتناسخ إذن بطل.

*** المقالة السادسة:**

في وجه خروج العقل النظري من القوة إلى الفعل، وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من الرؤيا الصادقة والكاذبة، وإدراكها علم الغيب، ومشاهدتها صوراً لا وجود لها من خارج تلك الوجوه، ومعنى النبوة والمعجزات وخصائصها التي تتميز بها عن المخاريق.

أما الأول: فقد بينا أن النفس الإنسانية لها قوة هيولانية[1]، أي استعداد لقبول المعقولات بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل، وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل، فإنه لو كان موجوداً بالقوة لاحتاج إلى مخرج آخر. فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى مخرج هو موجود بالفعل لا قوة فيه، فلا يجوز أن يكون ذلك جسماً لأن الجسم مركب من

(١) إن في الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره، وهي المسماة بالنفس الناطقة، أو النفس الإنسانية، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق.

مادة وصورة. والمادة أمر بالقوة، فهو إذن جوهر مجرد من المادة وهو العقل الفعال. وإنما سمي فعالاً بإزاء كون العقول الهيولانية منفعلة. وقد سبق إثباته في الإلهيات من وجه آخر. وليس يختص فعله بالعقول والنفوس بل وكل صورة تحدث في العالم فإنما هي من فيضه العام، فيعطي كل قابل ما استعد له من الصور. واعلم أن الجسم وقوة في جسم لا يوجد شيئاً، فإن الجسم مركب من مادة وصورة، والمادة طبيعتها عدمية. فلو أثر الجسم لأثر بمشاركة المادة وهي عدم، والعدم لا يؤثر في الوجود. فالعقل الفعال هو المجرد عن المادة وعن كل قوة، فهو بالفعل من كل وجه.

وأما الثاني: من الأحوال الخاصة بالنفس، فالنوم والرؤيا والنوم غؤور القوى الظاهرة في أعماق البدن وانحباس الأرواح من الظاهر إلى الباطن. ونعني بالأرواح(1) ههنا أجساماً لطيفة مركبة من بخار الأخلاط التي منبعها القلب، وهي مراكب القوى النفسانية والحيوانية، ولهذا إذا وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة. فإذا ركدت الحواس ورقدت بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس، لأنها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما تورد الحواس عليها. فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع، واستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقشت الموجودات كلها، فانطبع في النفس ما في تلك الجواهر من صور الأشياء لا سيما ما يناسب أغراض الرائي، ويكون انطباع تلك الصور في النفس كانطباع صورة في مرآة من مرآة. فإن كانت الصور جزئية ووقعت من النفس في المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف المتخيلة صدقت الرؤيا، ولا تحتاج إلى تعبير، وإن وقعت في

---

(1) والروح إنسانية وقدسية. فالروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته. والروح القدسية لا تشغلها جهة ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس. (رسائل الحكمة والطبيعيات ص ٤٥).

المتخيلة حاكت ما يناسبها من الصور المحسوسة، وهذه تحتاج إلى تعبير وتأويل. ولما لم تكن تصرفات الخيال مضبوطة واختلفت باختلاف الأشخاص والأحوال اختلف التعبير. وإذا تحركت المتخيلة منصرفة عن عالم العقل إلى عالم الحس واختلطت تصرفاتها كانت الرؤيا أضغاث أحلام لا تعبير لها، وكذلك لو غلبت على المزاج إحدى الكيفيات الأربع رأى في المنام أحوالاً مختلطة.

وأما الثالث: في إدراك علم الغيب في اليقظة. إن بعض النفوس يقوى قوة لا تشتغله الحواس ولا تمنعه، بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً. فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور مثل البرق الخاطف، وبقي المتصور المدرَك في الحافظة بعينه وكان ذلك وحياً صريحاً، وإن وقع في المخيلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقراً إلى التأويل.

وأما الرابع في مشاهدة النفس صوراً محسوسة لا وجود لها، وذلك أن النفس تدرك الأمور الغائبة إدراكاً قوياً. فيبقى عين ما أدركته في الحفظ. وقد تقبله قبولاً ضعيفاً فتستولي عليه المتخيلة وتحاكيه بصورة محسوسة واستتبعت الحس المشترك، وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المتصورة والمتخيلة. والإبصار هو وقوع صورة في الحس المشترك، فسواء وقع فيه من خارج بواسطة البصر، أو وقع فيه أمر من داخل بواسطة الخيال كان ذلك محسوسا. فمنه ما يكون من قوة النفس وقوة آلات الإدراك. ومنه ما يكون من ضعف النفس والآلات.

وأما الخامس: فالمعجزات والكرامات.

قال: خصائص المعجزات والكرامات ثلاث:

خاصية في قوة النفس وجوهرها ليؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإبعاد صورة؛ وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس الشريفة المفارقة، مطيعة لقواها السارية في العالم. وقد تبلغ نفس إنسانية في الشرف إلى حد يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها، وتقوى على ما قَويت هي، فتزيل جبلاً عن مكانه وتذيب جوهراً

فيستحيل ماء وتجمد جسماً سائلاً فيستحيل حجراً. ونسبة هذه النفس إلى تلك النفوس كنسبة السراج إلى الشمس. فكما أن الشمس تؤثر في الأشياء تسخيناً بالإضاءة، كذلك السراج يؤثر بقدره. وأنت تعلم أن للنفس تأثيرات جزئية في البدن، فإنه إذا حدث في النفس صورة الغلبة والغضب حمي المزاج واحمر الوجه. وإذا حدثت صورة مشتهاة فيها حدثت في أوعية المَنِيّ حْرارة مبخرة مهيجة للريح، حتى تمتلىء به عروق آلة الوقاع فتستعد له، والمؤثر ههنا مجرد التصور لا غير.

والخاصية الثانية: أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم، فإنا قد ذكرنا حال القوة القدسية التي تحصل لبعض النفوس حتى تستغني في أكثر أحوالها عن التفكر والتعلم. فالشريف البالغ منها: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ * نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾[1].

والخاصية الثالثة للقوة المتخيلة: بأن تقوى النفس، وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق، وتحاكي المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة فترى في اليقظة وتسمع، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي[2]، وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك، فيكون مسموعاً.

قال: والنفوس وإن اتفقت في النوع إلا أنها تتمايز بخواص، وتختلف أفاعيلها اختلافات عجيبة.

---

(١) سورة النور: الآية ٣٥.

(٢) الملك: هو واحد الملائكة، يقول ابن سينا في رسائله: الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الإنسانية، فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى نوره فيتمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها فرأى ذلك على غير صورته ويسمع كلامه صوتاً بعدما هو وحي، والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي.

وفي الطبيعة أسرار، ولاتصالات العلويات بالسفليات عجائب.

وجَلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، وأن يرد عليه إلا واحد بعد واحد.

وبعد، فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه، فإنها لا تناسبه. وكل ميسر لما خلق له.

تمت الطبيعيات بحمد الله

الباب الثالث

آراء العــرب في الجــاهلية

قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأجملنا القول فيه حيث كانت المقارنة بين الفـريقين والمقاربـة بين الأمتين مقصورة على اعتبـار خواص الأشيـاء والحكم بأحكـام المـاهيـات. والغـالب عليهم الفـطرة والـطبـع. وأن الروم والعجم يتقـاربان على مـذهب واحـد، حيث كـانت المقـاربـة مقصـورة على اعتبار كيفيـات الأشياء والحكم بـأحكـام الـطبـائـع، والغـالب عليهم الاكتساب والجهد.

والآن نذكر أقاويل العرب في الجاهلية، ونعقبها بذكر أقاويل الهند وبها نختم الكتاب.

* * *

حكم البيت العتيق[1]:

وقبل أن نشرع في ذكر مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق حرسه الله، ونصل بذلك حكم البيوت المبنية في العـالم فإن منها ما بني عَلَى الـدين الحق قبلة للناس، ومنها ما بني على الرأي الباطل فتنة للناس. وقد ورد في التنزيل: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِـعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ﴾[2].

---

(١) البيت العتيق: هـو الكعبـة، وقيـل هـو اسم من أسـماء مكـة. سمي بـذلـك لعتقـه من الجبـارين أي لا يتجبرون عنده بل يتذللون، وقد يكون العتيق بمعنى القديم، وقد يكون معنى العتيق الكريم. وكـل شيء كرم وحسن قيل له عتيق. (معجم البلدان ١: ٥٢١).

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٦.

وقد اختلفت الروايات في أول من بناه.

قيل: إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وقع إلى سرنديب[1] من أرض الهند. وكان يتردد في الأرض متحيراً بين فقدان زوجته ووجدان توبته، حتى وافى حواء بجبل الرحمة[2] من عرفات وعرفها، وصار إلى أرض مكة ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له في بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته كما كان قد عهد في السماء من البيت المعمور[3] الذي هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين، فأنزل الله تعالى عليه مثال ذلك البيت على شكل سرادق من نور، فوضعه مكان البيت فكان يتوجه إليه ويطوف به.

ثم لما توفي تولى وصيه شيث عليه السلام بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة. ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح عليه السلام، وامتدّ الزمان حتى غيض[4] الماء وقضي الأمر، وانتهت النبوة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام وحمله هاجراً إلى الموضع المبارك، وولادة إسماعيل عليه السلام هناك ونشوؤه وتربيته ثمة، وعود إبراهيم إليه واجتماعه به في بناء البيت، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[5] فرفعا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحي مرعياً فيها جميع المناسبات التي بينها وبين البيت المعمور، وشرعا المناسك والمشاعر محفوظاً فيها جميع المناسبات التي بينها وبين

---

(١) سرنديب: هي جزيرة عظيمة في بحر هركند بأقصى بلاد الهند، وفي سرنديب الجبل الذي هبط عليه آدم (عليه السلام) يقال له الرهون، وهو ذاهب في السماء يراه البحريون من مسافة أيام كثيرة وفيه أثر قدم آدم. (معجم البلدان ٣: ٢١٦).

(٢) جبل الرحمة: لم نعثر على ذكر لهذا الجبل في المراجع التي بين أيدينا، ولعله جزء من عرفات.

(٣) البيت المعمور: هو البيت الذي في السماء يقال له الضراح، بناؤه كبناء البيت الحرام، وهو بحيال الكعبة، في السماء السادسة أو السابعة. وسمي بالمعمور لأنه يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك. (تاريخ مكة للأزرقي ١: ١٨).

(٤) غيض الماء: نقص أو غار أو نضب من سورة هود: الآية ٤٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٢٧.

الشرع الأخير، وتقبل الله تعالى ذلك منهما، وبقي الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيامة دلالة على حسن القبول فاختلفت آراء العرب في ذلك.

وأول من وضع فيه الأصنام عمرو[1] بن لُحيّ بن غالوثة بن عمرو بن عامر؛ لما ساد قومه بمكة، واستولى على أمر البيت. ثم صار إلى مدينة البلقاء[2] بالشام فرأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية، نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقى، ونستشفي بها فنشفى فأعجبه ذلك وطلب منهم صنماً من أصنامهم فدفعوا إليه «هبل»[3] فسار به إلى مكة ووضعه في الكعبة وكان معه إساف ونائلة[4] على شكل زوجين. فدعا الناس إلى تعظيمها والتقرب إليها، والتوسل بها إلى الله تعالى. وكان ذلك في أول ملك شابور ذي الأكتاف، إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام فأخرجت وأبطلت. وبهذا يعرف كذب من قال: إن بيت الله الحرام إنما هو بيت زحل؛ بناه الباني الأول على طوالع معلومة واتصالات مقبولة، وسماه بيت زحل؛ ولهذا المعنى اقترن الدوام به بقاء، والتعظيم له لقاء؛ لأن زحل يدل على البقاء وطول العمر أكثر مما يدل عليه سائر الكواكب. وهذا خطأ لأن الباني الأول كان مستنداً إلى الوحي على يدي أصحاب الوحي.

---

(١) عمرو بن لحي: هو عمرو بن لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي من قحطان: أول من غيّر دين إسماعيل ودعا العرب إلى عبادة الأوثان. كنيته أبو ثمامة. وفي نسبه خلاف شديد. وفي العلماء من يجزم بأنه مضري من عدنان لحديث انفرد به أبو هريرة. وهو جد (خزاعة) عند كثير من النسابين ورئيسها عند بعضهم. وكان قد أعجب بأصنام (مآب) فأخذ عدداً منها فنصبها بمكة ودعا الناس إلى تعظيمها والاستشفاء بها، فكان أول من فعل ذلك من العرب. (الأصنام لابن الكلبي ص ٨ والبداية والنهاية ٢ : ١٨٧).

(٢) البلقاء: كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادي القرى، قصبتها عمان. (معجم البلدان ١ : ٤٨٩).

(٣) هبل: اسم صنم كان في الكعبة لقريش.

(٤) إساف ونائلة: هو إساف بن يعلي، وكان من جرهم، ونائلة بنت زيد من جرهم، وكان يتعشقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً فدخلا الكعبة فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت، ففجر بها في البيت فمسخا، فوجدوهما مسخين فأخرجوهما فوضعوهما عند الكعبة ليتعظ الناس بهما فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حجّ البيت بعد من العرب. (الأصنام ص ٢٩).

البيوت المتخذة للعبادة:

ثم اعلم أن البيوت تنقسم إلى بيوت الأصنام، وإلى بيوت النيران. وقد ذكرنا المواضع التي كانت بيوت النيران ثمة في مقالات المجوس. فأما بيوت الأصنام التي كانت للعرب والهند فهي البيوت السبعة المعروفة المشهورة، المبنية على السبع الكواكب. فمنها ما كانت فيها أصنام فحولت إلى النيران، ومنها ما لم تحول.

ولقد كان بين أصحاب الأصنام وبين أصحاب النيران مخالفات كثيرة، والأمر دول فيما بينهم، وكان كل من استولى وقهر غيّر البيت إلى مشاعر مذهبه ودينه. فمنها بيت فارس على رأس جبل بأصفهان على ثلاثة فراسخ؛ كانت فيه أصنام إلى أن أخرجها كشتاسب الملك لما تمجس وجعلها بيت نار. ومنها البيت الذي بمولتان[1] من أرض الهند؛ فيه أصنام لم تغير ولم تبدل. ومنها بيت سدوسان من أرض الهند أيضاً، وفيه أصنام كبيرة كثيرة العجب. والهند يأتون البيتين في أوقات من السنة حجاً وقصداً إليهما. ومنها النوبهار الذي بناه منوجهر بمدينة بلخ[2] على اسم القمر. فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ. ومنها بيت غمدان[3] الذي بمدينة صنعاء اليمن، بناه الضحاك على اسم الزهرة، وخربه عثمان بن عفان رضي الله عنه. ومنها بيت كاوسان، بناه كاووس الملك بناء عجيباً على اسم الشمس بمدينة فرغانة[4] وخربه المعتصم.

---

(١) مولتان: بلد في بلاد الهند على سمت غزنة، قال الاصطخري: وأما المولتان فهي مدينة نحو نصف المنصورة، وبها صنم تعظمه الهند وتحج إليه، ويتقرب إليه في كل عام بمال عظيم ينفق على بيت الصنم. (معجم البلدان ٥: ٢٢٧).

(٢) بلخ: مدينة مشهورة بخراسان، قيل إن أول من بناها لهراسف الملك لما خرّب بختنصر بيت المقدس، وقيل بل الإسكندر بناها وكانت تسمى الإسكندرية قديماً، وهي قريبة من ترمذ. (معجم البلدان ١: ٤٨١).

(٣) وفي معجم البلدان ٤: ٢١٠ وأن الذي بنى غمدان هو سليمان بن داود (عليه السلام) أمر الشياطين فبنوا لبلقيس ثلاثة قصور بصنعاء: غمدان وسلحين وبينون. وفيها يقول الشاعر:

هل بعد غمدان أو سلحين من أثر أو بعد بينون يبني الناس أبياتاً؟.

(٤) فرغانة: مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر متاخمة لبلاد تركستان. (معجم البلدان ٤: ٢٥٣).

واعلم أن العرب أصناف شتى، فمنهم معطلة، ومنهم محصلة نوع تحصيل.

الفصل الأول

معطلة[1] العرب

وهم أصناف:

١ ـ منكرو الخالق، والبعث، والإعادة:

فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة. وقالوا بالطبع المحيي، والدهر المفني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[2] إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصراً للحياة والموت على تركبها وتحللها. فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[3] فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات قرآنية فطرية في كم آية وكم سورة، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ﴾[5] وقال: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾[6] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾[7] فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة.

* * *

---

(١) معطلة العرب: وهم الدهريون، وهم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها وقالوا ما حكاه الله عنهم: «وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر».

(٢) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٣) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٤) سورة الأعراف: الآيتان ١٨٤ و١٨٥.

(٥) والآية كما وردت في القرآن الكريم هي: ﴿أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء﴾. (سورة النحل: الآية ٤٨).

(٦) سورة فصلت: الآية ٩، وتمامها: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين﴾.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢١.

٢ ـ منكرو البعث والإعادة:

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة، وهم الذين أخبر عنهم القرآن: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾(١) فاستدل عليهم بالنشأة الأولى، إذ اعترفوا بالخلق الأول فقال عز وجل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾(٢) وقال: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ * بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(٣).

٣ ـ منكرو الرسل: عباد الأصنام:

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة. وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الدار الآخرة، وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا، وقربوا القرابين، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر، وأحلوا وحرموا، وهم الدهماء من العرب، إلا شرذمة منهم نذكرهم، وهم الذين أخبر عنهم التنزيل: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ ـ إلى قوله ـ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُوراً﴾(٤) فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ﴾(٥).

شبهات العرب

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين:

إحداهما: إنكار البعث، بعث الأجسام.

والثانية: جحد البعث، بعث الرسل.

---

(١) سورة يس: الآية ٧٨.
(٢) سورة يس: الآية ٧٩.
(٣) سورة ق: الآية ١٥.
(٤) سورة الفرقان: الآيتان ٧ و ٨.
(٥) سورة الفرقان: الآية ٢٠.

فعلى الأولى قالوا: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾[1] إلى أمثالها من الآيات، وعبروا عن ذلك في أشعارهم فقال بعضهم:

حَيَاةٌ ثُمَّ مَوْتٌ ثُمَّ نَشْرٌ حَدِيثُ خُرَافَةٍ يَا أُمَّ عَمْرٍو[2]

ولبعضهم[3] في مرثية أهل بدر من المشركين:

فَمَاذَا بِالقَلِيبِ، قَلِيبِ بَدْرٍ مِنَ الشِيزَى[4] تُكَلَّلُ بِالسَّنَامِ
يُخَبِّرُنَا الرَّسُولُ بِأَنْ سَنَحْيَا وكيفَ حياةُ أَصْدَاءٍ وهَامِ[5]؟

ومن العرب من يعتقد التناسخ فيقول: إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فانتصب طيراً هامة، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة. وعن هذا أنكر عليهم الرسول عليه الصلاة والسلام فقال: «لَا هَامَةَ وَلَا عَدْوَى، وَلَا صَفَرَ».

وأما على الشبهة الثانية فكان إنكارهم لبعث الرسول ﷺ في الصورة البشرية أشد، وإصرارهم على ذلك أبلغ، وأخبر التنزيل عنهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولاً[6] * أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾[7] فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتي ملك من السماء ﴿وَقَالُوا

---

(١) سورة الصافات: الآيتان ١٦ و١٧.

(٢) وقيل إنه لعبد الله بن الزبعري، قبل أن يسلم، والنشر إحياء الميت.

(٣) وقائلها هو أبو بكر بن الأسود الليثي، وهو شداد بن الأسود، وهي من قصيدة قالها في رثاء قتلى بدر.

(٤) الشيزى: شجر تتخذ منه الجفان، وهي القصاع.

(٥) الصدى: كانت العرب تقول إن عظام الموتى تصير هامة فتطير، وكان أبو عبيدة يقول: إنهم كانوا يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت إذا بليَ الصدى، وكانت العرب تقول: إذا قتل قتيل فلم يدرك به الثأر خرج من رأسه طائر كالبومة وهي الهامة، والذكر الصدى، فيصيح على قبره: اسقوني اسقوني! فإن قتل قاتله كفَّ عن الصياح. (لسان العرب مادة صدي).

(٦) سورة الإسراء: الآية ٩٤.

(٧) سورة التغابن: من الآية ٦ وتمامها: ﴿ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا واستغنى الله والله غني حميد﴾.

لَوْلَا أُنْزِلَ إليه مَلَكٌ﴾[1] ومن كان لا يعترف بهم كان يقول: الشفيع والوسيلة لنا إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة. أما الأمر والشريعة من الله إلينا فهو المنكر.

أصنام العرب وميولهم

فيعبدون الأصنام التي هي الوسائل وُداً، وسواعاً، ويغوث، ويعوق، ونسراً[2]. وكان ود لكلب وهو بدومة الجندل. وسواع لهذيل، وكانوا يحجون إليه وينحرون له. ويغوث لمذحج ولقبائل من اليمن. ويعوق لهمدان. ونسر لذي الكلاع بأرض حمير. وكانت اللات لثقيف بالطائف. والعزى لقريش وجميع بني كنانة وقوم من بني سليم. ومناة[3] للأوس والخزرج وغسان. وهبل أعظم الأصنام عندهم، وكان على ظهر الكعبة. وإساف ونائلة على الصفا والمروة[4] وضعهما عمرو بن لحي، وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة. وزعموا أنهما كانا من جرهم، إساف بن عمرو، ونائلة بنت سهل تعاشقا ففجرا في الكعبة فمسخا حجرين. وقيل لا، بل كانا صنمين جاء بهما عمرو بن لُحَي فوضعهما على الصفا.

وكان لبني ملكان من كنانة صنم يقال له سعد وهو الذي يقول فيه قائلهم:

أَتَيْنَا إلى سَعْدٍ لِيَجْمَعَ شَمْلَنَا ... فَشَتَّتَنَا سَعْدٌ، فَلَا نَحْنُ مِنْ سَعْدِ
وَهَلْ سَعْدُ إلاَّ صَخْرَةٌ بِتَنُوفَةٍ[5] ... مِنَ الأَرْضِ لا يَدْعُو لِغَيٍّ وَلاَ رُشْدِ

وكانت العرب إذا لبت وهللت قالت:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ... لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكْ
إلَّا شَرِيكٌ هُوَ لَكْ ... تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكْ

---

(١) سورة الفرقان: من الآية ٧.

(٢) وقد ورد ذكر هذه الأصنام في سورة نوح: الآية ٢٣.

(٣) اللات والعزى ومناة: ورد ذكرها أيضاً في القرآن الكريم، في سورة النجم: الآية ١٩.

(٤) الصفا والمروة: وهما جبلان بين بطحاء مكة والمسجد. أما الصفا فمكان مرتفع من جبل أبي قبيس بينه وبين المسجد الحرام عرض الوادي الذي هو طريق وسوق. ومن وقف على الصفا كان بحذاء الحجر الأسود والمشعر الحرام بين الصفا والمروة. (معجم البلدان ٣: ٤١١).

(٥) التنوفة: المفازة، القفر من الأرض.

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية[1]، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية[2]، ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة، ويعتقد في الأنواء[3] اعتقاد المنجمين في السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء، ويقول مطرنا بنوء كذا. ومنهم من كان يصبو إلى الملائكة فيعبدهم، بل كانوا يعبدون الجن، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الفصل الثاني

المحصلة من العرب

١ ـ علومهم

إعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاث أنواع من العلوم:

أحدها: علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعاً شريفاً، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي عليه الصلاة والسلام، والاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل عليهما السلام، وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب: سيد الوادي، شيبة الحمد، وسجد له الفيل الأعظم، وعليه قصة أصحاب الفيل.

وببركة ذلك النور دفع الله تعالى شر أبرهة[4]،﴿وأرسل عليهم طيراً أبابيل﴾[5].

---

(١) وكانت في حمير.

(٢) وكانت في ربيعة وغسان وبعض قضاعة.

(٣) النوء: نجم يستدل به على المطر.

(٤) أبرهة: هو أبرهة الأشرم صاحب الفيل، وكان بنى القليس بصنعاء فخرج أحد بني فقيم فأحدث فيها، فغضب أبرهة وحلف ليسيرن إلى البيت حتى يهدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتجهزت، ثم سار وخرج معه الفيل، وحديثه طويل. (انظر السيرة لابن هشام ١: ٤٣).

(٥) سورة الفيل: الآية ٣.

وبـبـركة ذلـك النور رأى تلك الـرؤيا في تعـريف موضـع زمـزم[1]، ووجـدان الغزالة والسيوف التي دفنتها جرهم.

وبـبـركة ذلـك النور ألهم عبـد المطلب النـذر الذي نـذر في ذبـح العاشـر من أولاده، وبـه افتخر النبـي عليـه الصلاة والسـلام حين قال: «أنـا ابنُ الذَّبيحين» أراد بـالذبيـح الأول إسمـاعيل عليـه السلام، وهـو أول من انحدر إليـه النـور فـاختفى. وبالذبيـح الثاني عبد الله بن عبد المطلب، وهو آخر من انحـدر إليه النـور فظهـر كل الظهور.

وببركة ذلك النور كان عبد المطلب يأمـر أولاده بترك الـظلم والبغي، ويحثهم على مكارم الأخلاق وينهاهم عن دنيات الأمور.

وببركة ذلك النور كـان قد سلم إليـه النظر في حكـومات العـرب والحكم بين المتخاصمين، فكان يـوضـع له وسـادة عند الملتـزم فيستند إلى الكعبـة، وينظر في حكومات القوم.

وببركة ذلك النور قال لأبرهة: «إن لهذا البيت رباً يحفظه ويذب عنه» وفيه قال، وقد صعد إلى جبل أبـي قُبَيْس[2]:

لَا هُـمَّ إنَّ الـمَـرْءَ يَـمْـنَـعُ حِـلَّهُ فَـامْـنَـعْ حِـلَالَـكْ
لا يَـغْـلِبَّـنَّ صَـلِيـبُـهُـمْ وَمِحَـالُهُمْ غَـدْراً مَحَـالَـكْ[3]
إنْ كُـنْـتَ تَـارِكَـهُـمْ وَكَـعْـ ـبَتَنَـا فَـأَمْـرٌ مَّـا بَـدَا لَـكْ

وببركة ذلك النور كان يقول في وصاياه: «إنه لن يخرج من الـدنيا ظلوم حتى

---

(1) زمزم: هي البئر المباركة المشهورة. قيل سميت زمزم لكثرة مائها. وقيل سميت بذلك لأن سابـور الملك لما حج البيت أشرف عليهـا وزمزم فيهـا. والزمـزمة: كـلام المجوس وقـراءتهم عـلى صلاتهم وعـلى طعامهم، وقيل غير ذلك. (انظر معجم البلدان ٣: ١٤٧).

(٢) جبل أبـي قبيس، وهو مشرف على مسجد مكة. (معجم البلدان ٤: ٣٠٩).

(٥) المحال: التدبير.

ينتقم الله منه وتصيبه عقوبة» إلى أن هلك رجل ظلوم حتف أنفه لم تصبه عقوبة، فقيل لعبد المطلب في ذلك، ففكر وقال: والله إن وراء هذه الدار داراً يجزى فيها المحسن بإحسانه، ويعاقب فيها المسيء بإساءته.

ومما يدل على إثباته المبدإ والمعاد أنه كان يضرب بالقداح[1] على ابنه عبد الله ويقول:

يَا رَبِّ أَنْتَ المَلِيكُ المَحْمُودْ وَأَنْتَ رَبِّي المُبْدِئُ والمُعِيدْ
مِنْ عِنْدِكَ الطَّارِفُ وَالتَّلِيدْ[2]

ومما يدل على معرفته بحال الرسالة وشرف النبوة أن أهل مكة لما أصابهم ذلك الجدب العظيم وأمسك السحاب عنهم سنتين أمر أبو طالب ابنه أن يحضر المصطفى محمداً ﷺ. فأحضره وهو رضيع في قماط فوضعه على يديه، واستقبل الكعبة ورماه إلى السماء وقال: «يا رب: بحق هذا الغلام» ورماه ثانياً وثالثاً. وكان يقول بحق هذا الغلام أسقنا غيثاً مغيثاً دائماً هطلاً. فلم يلبث ساعة أن طبق السحاب وجه السماء وأمطر حتى خافوا على المسجد. وأنشد أبو طالب ذلك الشعر اللامي الذي منه:

وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ ثِمَالَ[3] اليَتَامَى عِصْمَةً لِلأَرَامِلِ
يُطِيفُ بِهِ الهُلَّاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ فَهُمْ عِنْدَهُ في نِعْمَةٍ وَفَوَاضِلِ
كَذَبْتُمْ وَرَبِّ الْبَيْتِ نَبْزِي محمداً[4] وَلَمَّا نُطَاعِنْ دُونَهُ وَنُنَاضِلِ

(١) فقد روي أن عبد المطلب لما أمر بحفر زمزم نذر لله أن سهل الأمر بها أن ينحر بعض ولده، كما قيل إنه نذر لئن أتاه الله عشرة من الذكور ليجعلن أحدهم لله، فلما صاروا عشرة وحفر زمزم أمر في النوم بالوفاء بنذره فضرب القداح على أولاده بعد أن جمعهم وأخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء وأطاعوه، فكتب اسم كل واحد على قدح، ودفعت تلك القداح للسادن والقائم بخدمة هبل، وضرب بها فخرجت على عبد الله وكان أصغر ولده.

(٢) الطارف والتليد: المال المكتسب حديثاً وقديماً.

(٣) الثمال: الذي يعين قومه ويغيثهم.

(٤) وفي نسخة: «كذبتم وبيت الله يبري محمداً» وفي نسخة «نبزي». =

وَنُسْلِمُهُ حَتَّى نُصَرَّعَ حَوْلَهُ   وَنَذْهَلَ عَنْ أَبْنَائِنَا وَالْحَلائِلِ[(1)]

وقال العباس بن عبد المطلب في النبي عليه الصلاة والسلام قصيدة منها:

مِنْ قَبْلِهَا طِبْتَ في الظِّلال وَفي   مُسْتَوْدَعٍ حِينَ يُخْصَفُ الوَرَقُ
ثُمَّ هَبَطْتَ البِلَادَ لَا بَشَرٌ   أَنْتَ وَلَا مُضْغَةٌ وَلا عَلَقُ
بَلْ نُطْفَةٌ تَرْكَبُ السَّفِينَ وَقَدْ   أَلْجَمَ نَسْراً وَأَهْلَهُ الْغَرَقُ
تُنَقَّلُ مِنْ صُلْبٍ إلى رَحِمٍ   إذَا مَضَى عَالَمٌ بَدَا طَبَقُ
حَتَّى احْتَوَى بَيْتُكَ المُهَيْمِنُ في   خِنْدِفٍ عَلْيَاءَ تَحْتَهَا النُّطَقُ
وَأَنْتَ لَمَّا ظَهَرْتَ أَشْرَقَتِ الأَرْ   ضُ وَضَاءَتْ بِنُورِكَ الأُفُقُ
فَنَحْنُ في ذٰلِكَ الضِّيَاءُ وَفي النُّورِ وَسُبْلِ الرَّشَادِ نَخْتَرِقُ

* * *

وأما النوع الثاني من العلوم فهو علم الرؤيا[(2)] وكان أبو بكر رضي الله عنه ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب، فيرجعون إليه ويستخبرون عنه.

وأما النوع الثالث فهو علم الأنواء[(3)]، وذلك مما يتولاه الكهنة[(4)] والقافة[(5)] منهم، وعن هذا قال النبي ﷺ: «مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ».

= وروايته في اللسان (مادة بزا):

كذبتم وحق الله يُبزى محمد   ولما نطاعن دونه ونناضل

وقال شمر: معناه يُقهر ويستذل.

(1) الحلائل، الواحدة حليلة: وهي الزوج.

(2) علم الرؤيا: قال الأصفهاني في الذريعة: ومن الفراسة علم الرؤيا وقد عظم الله تعالى أمرها في جميع الكتب المنزلة، وقال لنبيه ﷺ: ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن﴾.

(3) علم الأنواء: النوء نجم يستدل به على المطر، والعرب تجعل النوء للغارب لأنه ينهض للغروب متثاقلاً، والمبرد يقول: النوء على الحقيقة للطالع لا للغارب.

(4) الكهنة، من الكهانة: وهي ادعاء علم الغيب.

(5) القافة، من القيافة: وهو علم يبحث عن تتبع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر في المقابلة للأثر.

٢ ـ معتقداتهم

ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، وينتظر النبوة. وكانت لهم سنن وشرائع قد ذكرناها لأنها نوع تحصيل.

فممن كان يعرف النور الظاهر، والنسب الطاهر، ويعتقد الدين الحنيفيّ وينتظر المقدم النبوي: زيد[١] بن عمرو بن نفيل، كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: أيها الناس هلموا إليّ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري. وسمع أمية[٢] بن أبي الصلت يوماً ينشد:

كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ ... اللَّهِ إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ زُورُ

فقال له: صدقت. وقال زيد أيضاً:

فَلَنْ تَكُونَ لِنَفْسٍ مِنْكَ وَاقِيَةٌ ... يَوْمَ الْحِسَابِ إِذَا مَا يُجْمَعُ الْبَشَرُ

وممن كان يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب قس[٣] بن ساعدة الإيادي، قال في مواعظه: كلا ورب الكعبة: ليعودَنَّ ما باد، ولئن ذهب ليعودن يوماً. وقال أيضاً:

كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدْ ... لَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدْ

أَعَادَ[٤] وَأَبْدَى ... وَإِلَيْهِ الْمَآبُ غَدَا

---

(١) زيد بن عمرو بن نفيل: هو أحد حكماء الجاهلية وابن عم عمر بن الخطاب لم يدرك الإسلام وكان يكره عبادة الأوثان ووأد البنات. رآه النبي ﷺ قبل النبوة وسئل عنه بعدها فقال: يُبعث يوم القيامة أمة وحده. توفي قبل مبعث النبي ﷺ بخمس سنوات وذلك ١٧ق. هـ/٦٠٦م. (طبقات ابن سعد وخزانة البغدادي ٣: ٩٩).

(٢) أمية بن أبي الصلت: هو شاعر جاهلي حكيم من أهل الطائف. قدم دمشق قبل الإسلام وكان مطلعاً على الكتب القديمة يلبس المسوح تعبداً. وهو ممن حرموا الخمر على أنفسهم ونبذوا عبادة الأوثان في الجاهلية. متوفى سنة ٥هـ/٦٢٦م. (خزانة البغدادي ١: ١١٩ والشعر والشعراء).

(٣) قس بن ساعدة الإيادي: هو أحد حكماء العرب ومن كبار خطبائها في الجاهلية. كان أسقف نجران، ويعد من المعمرين، وقد طالت حياته وأدركه النبي ﷺ قبل النبوة في عكاظ، وسئل عنه بعد ذلك فقال: يحشر أمة وحده. متوفى نحو ٢٣ق. هـ/٦٠٠م. (البيان والتبيين ١: ٢٧ وخزانة البغدادي ١: ٢٦٧).

(٤) هذا البيت مكسور، ولعلّ صوابه: أعاد الخلق وأبدى.

وأنشد في معنى الإعادة:

يَـا بَاكِيَ المَـوْتِ وَالأَمْوَاتُ في جَـدَثٍ عَلَيْهِـمْ مِنْ بَـقَـايَـا بَـزِّهِمْ خِـرَقٌ[1]
دَعْهُمْ فَـإِنَّ لَهُمْ يَـوْمـاً يُصَـاحُ بهـمْ كـمـا يُنَبَّـهُ مِنْ نَـوْمَـاتِـهِ الصَّعِقُ
حَـتَّـى يَجِيئُوا بِحَالٍ غَيْرِ حَـالِـهِـمُ خَلْقٌ مَضَـى ثُمَّ هٰذَا بَـعْـدَ ذَا خُلِقُـوا
مِـنْهُـمْ عُـرَاةٌ وَمِنْـهُمْ[2] فـي ثِيَـابِـهِمُ مِنْهَـا الْجَدِيـدُ ومنهـا الأَزْرَقُ الْخَلِقُ[3]

ومنهم عامر[4] بن الظرب العدواني، وكان من شعراء العرب وخطبائهم، وله وصية طويلة يقول في آخرها «إني ما رأيت شيئاً قط خَلَق نفسه، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً، ولا جائياً إلا ذاهباً. ولو كان يميت الناسَ الداء لأحياهم الدَّوَاء. ثم قال: إني أرى أموراً شتى وحتى، قيل له: وما حتى؟ قال: حتى يرجع الميت حياً، ويعود لا شيء شيئاً، ولذلك خلقت السموات والأرض» فتولوا عنه ذاهبين، وقال: ويل إنها نصيحة، لو كان من يقبلها».

وكان عامر قد حرم الخمر على نفسه فيمن حرمها وقال فيها:

إنْ أَشْـرَبِ الخمـر أَشْـرَبْهَـا لِلَذَّتِهَـا وَإِنْ أَدَعْـهَـا فَـإِنِّي مَـاقِتٌ قَـالِ[5]
لَـوْلَا الـلَّذَاذَةُ وَالْـقَـيْـنَـاتُ لَـمْ أَرَهـا وَلَا رَأَتْـنِـيَ إِلَّا مِـنْ مَـدَى عَـالِـي
سَـآلَـةٌ لِلْفَتَـى مَـا لَيْسَ فـي يَـدِهِ ذَهَّـابَـةٌ بِعُـقُـولِ الْقَـوْمِ وَالمَـالِ
مَـورثَـةُ الْقَـوْمَ أَضْغَـانـاً بـلا إِحَنٍ مُـزْرِيَـةٌ بـالْفَتَى ذي النَّجْدَةِ الحـالي
أَقْسَمْـتُ بـاللّهِ أَسْقِيهَـا وأَشْـرَبُهَـا حَتَّى تَمَـزَّق تُـرْبُ الأرضِ أَوْصَـالِي

(١) البز: ضرب من الحرير، والخرق: البالي من الثياب.
(٢) وفي نسخة: «منهم عراة وموتى في ثيابهم».
(٣) الخلق: البالي من الثياب وغيرها.
(٤) عامر بن الظرب العدواني: هو إمام مضر وحكيمها وفارسها وخطيبها ورئيسها في الجاهلية، وهو ممن حرم الخمر في الجاهلية، وأول من قرعت له العصا، وكان يقال له «ذو الحلم» وفيه قال الشاعر:
إن العصا قرعت لذي الحلم ....
(انظر الإصابة ت ٦٥٥٠ والمحبر ص ٢٣٤).
(٥) القالي: المبغض والكاره.

ومن كان قد حرم الخمر في الجاهلية: قيس[1] بن عاصم التميمي، وصفوان بن أمية بن محرث الكناني، وعفيف[2] بن معدي كرب الكندي، وقالوا فيها أشعاراً، وقال الأسلوم اليالي وقد حرم الخمر والزنا على نفسه:

سَالَمْتُ قَوْمِيَ بَعْدَ طُولِ مَضَاضَةٍ ... وَالسِّلْمُ أَبْقَى فِي الأُمُورِ وَأَعْرَفُ
وَتَرَكْتُ شُرْبَ الرَّاحِ وَهْيَ أثيرةٌ ... وَالمُومِسَاتِ، وَتَرْكُ ذلِكَ أَشْرَفُ
وَعَفَفْتُ عَنْهُ يَا أُمَيْمُ تَكَرُّماً ... وَكَذَاكَ يَفْعَلُ ذو الحِجَى المُتَعَفِّفُ

ومن كان يؤمن بالخالق تعالى، وبخلق آدم عليه السلام: عبد لطابخة بن ثعلب بن وبرة من قضاعة، وقال فيه:

وأدعوك يا رَبِّي بِمَا أَنْتَ أَهْلُهُ ... دُعَاءَ غَرِيقٍ قَدْ تَشَبَّثَ بِالعِصَمْ
لأنكَ أَهْلُ الحَمْدِ والخيرِ كلِّهِ ... وَذُو الطَّوْلِ[3] لَمْ تَعْجَلْ بِسُخْطٍ وَلَمْ تَلُمْ
وَأَنْتَ الذي لَمْ يُحْيِهِ الدَّهْرُ ثَانِياً ... وَلَم يُرَ عَبْدٌ مِنْكَ في صالحٍ وَجَمْ[4]
وَأَنْتَ القَدِيمُ الأَوَّلُ الماجِدُ الَّذِي ... تَبَدَّأْتَ خَلْقَ النَّاسِ في أكثم الْعَدَمْ
وأنت الذي أَحْلَلْتَنِي غَيْبَ ظُلْمَةٍ ... إلى ظُلْمَةٍ مِنْ صُلْبِ آدَمَ في ظُلَمْ

ومن هؤلاء: النابغة الذبياني، آمن بيوم الحساب فقال:

فِعْلَتُهُمْ[5] ذَاتُ الإِلهِ وَدِينُهُمْ ... قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غيرَ العَوَاقِبِ

وأراد بذلك الجزاء بالأعمال.

---

(١) قيس بن عاصم التميمي: هو أحد أمراء العرب وعقلائهم والموصوفين بالحلم والشجاعة. كان شاعراً اشتهر وساد في الجاهلية، وهو ممن حرم على نفسه الخمر. وفد على النبي ﷺ في وفد تميم سنة ٩هـ. فأسلم وقال النبي لما رآه: هذا سيد أهل الوبر، وقد استعمله على صدقات قومه. توفي في البصرة نحو ٢٠هـ/٦٤٠م. (انظر الإصابة ت ٧١٩٤ وخزانة البغدادي ٣: ٤٢٨).

(٢) هو شرحبيل بن معدي كرب ابن عم الأشعث بن قيس، يعرف بعفيف. وفد على النبي ﷺ وكان في ألفين وخمسمائة من العطاء، وهو ممن حرم الخمر على نفسه في الجاهلية. (أسد الغابة ٣: ٢٣٩).

(٣) ذو الطول: ذو القدرة والغنى.

(٤) الوجم: البخيل.

(٥) وفي الديوان ص ٣٢ ـ دار الكتب العلمية «مجلتهم».

ومن هؤلاء: زهير بن أبي سلمى المزني، وكان يمر بالعضاة[1] وقد أورقت بعد يبس فيقول: لولا أن تسبني العرب لآمنت أن الذي أحياك بعد يبس سيحيي العظام وهي رميم، ثم آمن بعد ذلك، وقال في قصيدته التي أولها:

أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ[2]... وهي من السبعيات.

يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ في كِتَابٍ فَيُدَّخَرْ ... لِيَوْمِ حِسَابٍ، أَوْ يُعَجَّلْ فَيُنْقَمِ

ومنهم: علاف بن شهاب التميمي، كان يؤمن بالله تعالى وبيوم الحساب، وفيه قال:

وَلَقَدْ شَهِدْتُ الْخَصْمَ يَوْمَ رِفَاعَةٍ ... فَأَخَذْتُ مِنْهُ خُطَّةَ المِقْتَالِ
وَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ جَازٍ عَبْدَهُ ... يَوْمَ الحِسَابِ بِأَحْسَنِ الأَعْمَالِ

وكان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده: ادفنوا معي راحلتي حتى أحشر عليها، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي. قال جريبة[3] بن الأشيم الأسدي في الجاهلية وقد حضره الموت يوصي ابنه سعداً:

يَا سَعْدُ إِمَّا أَهْلَكَنَّ فَإِنَّنِي ... أُوصِيكَ إِنَّ أَخَا الوَصَاةِ الأَقْرَبُ
لا تَتْرُكَنَّ أَبَاكَ يَعْثُرُ رَاجِلاً ... في الْحَشْرِ يُصْرَعُ لِلْيَدَيْنِ وَيُنْكَبُ
وَاحْمِلْ أَبَاكَ عَلَى بَعِيرٍ صَالِحٍ ... وابْغِ المَطِيَّةَ إِنَّهُ هُوَ أَصْوَبُ[4]
ولَعَلَّ لِي مِمَّا تَرَكْتُ مَطِيَّةً ... في الْحَشْرِ أَرْكَبُهَا إِذَا قِيلَ ارْكَبُوا

وقال عمرو بن زيد بن المتمني يوصي ابنه عند موته:

أَبُنَيَّ! زَوِّدْنِي إِذَا فَارَقْتَنِي ... في الْقَبْرِ رَاحِلَةً بِرَحْلٍ قَاتِرِ[5]

---

(١) العضاة، الواحدة عضاهة: وهي نوع من الشجر الشوكي ينبت في الصحراء.

(٢) وعجزه: «بحومانة الدراج فالمتثلم».

(٣) جريبة بن الأشيم الأسدي: ويقال الفقعسي، وهو أحد بني فقعس بن طريف، وهو أخو مطير بن الأشيم أحد شياطين بني أسد، وهو شاعر مقل. (شرح الحماسة ٢ : ١٣٩ ومعجم الشعراء ص ٧٧).

(٤) وفي نسخة: «وتقِ الخطيئة إنه هو أقرب».

(٤) (٥) الرحل: ما يجعل على ظهر البعير كالسرج، والرحل القاتر: الجيد منه.

لِلْبَعْثِ أَرْكَبُهَا إِذَا قِيلَ اظْعَنُوا مُتَسَاوِقِينَ[1] مَعاً ؛ لِحَشْرِ الْحَاشِرِ
مَنْ لاَ يُوَافِيهِ عَلَى عُشَرَائِهِ[2] فَالْخَلْقُ بَيْنَ مُدَفَّعٍ أَوْ عَاثِرِ

وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلي ظهرها، أو مما يلي كلكلها[3] وبطنها، ويأخذون ولية[4] فيشدون وسطها ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها حتى تموت عند القبر، ويسمون الناقة بلية، والخيط الذي تشد به ولية، وقال بعضهم يشبه رجالاً في بلية: «كالبلايا في أعناقها الولايا».

٣ ـ تقاليد العرب التي أقرها الإسلام، وبعض عاداتهم

قال محمد[5] بن السائب الكلبي: كانت العرب في جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها، كانوا لا ينكحون الأمهات، ولا البنات، ولا الخالات، ولا العمات.

وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين، أو يختلف على امرأة أبيه، وكانوا يسمون من فعل ذلك الضيزن. قال أوس[6] بن حجر التميمي يعير قوماً من بني قيس بن ثعلبة تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة؛ واحداً بعد الآخر:

---

(١) وفي نسخة «مستوسقين» وفي رواية أخرى «مستوثقين».

(٢) وفي نسخة «عثراته». والعشراء: الناقة.

(٣) الكلكل: الصدر.

(٤) الولية: الخيط الذي تشد به الناقة.

(٥) محمد بن السائب الكلبي: نسابة راوية عالم بالتفسير والأخبار وأيام العرب، وهو من أهل الكوفة. قيل: كان سبئياً من أصحاب عبد الله بن سبأ الذي كان يقول: إن علي بن أبي طالب لم يمت وسيرجع ويملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. وهو صاحب كتاب الأصنام، توفي في الكوفة سنة ١٤٦هـ/٧٦٣م. (راجع تهذيب التهذيب ٩: ١٧٨ ووفيات الأعيان ١: ٤٩٣).

(٦) أوس بن حجر التميمي: هو شاعر جاهلي، وهو زوج أم زهير بن أبي سلمى، كان كثير الأسفار وأكثر إقامته عند عمرو بن هند ملك الحيرة. عمّر طويلاً ولم يدرك الإسلام، وهو صاحب الأبيات المشهورة التي أولها:

أيتها النفس اجملي جزعا

توفي نحو ٢ق. هـ/٦٢٠م. (راجع خزانة البغدادي ٢: ٢٣٥ وشعراء النصرانية ص ٤٩٢).

وَالْفَـارِسِيَّـةُ فِيكُـمْ غَـيْـرُ مُـنْـكَـرَةٍ ... وَكُـلُّكُـمْ لأَبِـيـهِ ضَـيْـزَنٌ سَـلَفُ

نِيكُـوا فكِيهَــةَ وَامْشُـوا حَـوْلَ قُبَّتِهَـا ... مَشْيَ الـزَّرَافَـةِ في آبَـاطِهَـا الْحَجَفُ»[1]

وكان أول من جمع بين الأختين من قريش: أبو أحيحة[2] سعيد بن العاص، جمع بين هند وصفية ابنتي المغيرة[3] بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم.

قال: وكان الرجل من العرب إذا مات عن المرأة أو طلقها قام أكبر بنيه، فإن كان له فيها حاجة طرح ثوبه عليها، وإن لم يكن له فيها حاجة تزوجها بعض إخوته بمهر جديد.

قال وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بني عمها، وكان له يخطب الكفء إلى الكفء، فإن كان أحدهما أشرف من الآخر في النسب رغب له في المال، وإن كان هجيناً[4] خطب إلى هجين فزوّجه هجينة مثله، ويقول الخاطب إذا أتاهم: أنعموا صباحاً. ثم يقول: نحن أكفاؤكم ونظراؤكم، فإن زوّجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتمونا؛ وكنا لصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين، فإن كان قريب القرابة من قومه قال لها أبوها وأخوها: إذا حملت إليه أيسرت وأذكرت، ولا أنثت، جعل الله منك عدداً وعزاً وخلداً، أحسني خلقك، وأكرمي زوجك، وليكن طيبك الماء.

---

(١) الحجف: ضرب من الترسة، الواحدة حجفة، وقيل: هي من الجلود خاصة. (لسان العرب مادة حجف).

(٢) سعيد بن العاص: أبو أحيحة، وهو من سادات أمية في الجاهلية وهو والد عمرو بن سعيد الأشدق وجد سعيد بن العاص المتوفى سنة ٥٩هـ. وقد حبسه عمرو بن جفنة فقال في ذلك شعراً وصل إلى بني عبد شمس فجمعوا مالاً كثيراً وافتدوه. وقد عاش إلى ما بعد ظهور الإسلام ومات على دين الجاهلية نحو ٣هـ/٦٢٤م. (انظر الإصابة ت ٣٧٥٩ وتهذيب ابن عساكر ٦: ١٣١).

(٣) المغيرة بن عمرو بن مخزوم: هو من سادات قريش في الجاهلية، من سكان مكة، كان معاصراً لعبد المطلب بن هاشم، وعارضه في ذبح ابنه عبد الله، وقال: والله لا تذبحه حتى تعذر فيه، ومن نسله مشاهير من الصحابة. متوفى نحو ٥٠ق. هـ/٥٧٥م. (انظر نسب قريش ص ٢٩٩ وما بعدها والإصابة ٤: ١٣٩).

(٤) الهجين: الذي أبوه عربي وأمه أمة غير محصنة، والجمع هجن وهجناء. (لسان العرب مادة هجن).

وإذا زوِّجت في غربة قال لها لا أيسرت ولا أذكرت، فإنك تدنين البعداء، وتلدين الأعداء، أحسني خلقك، وتحببي إلى أحمائك، فإن لهم عيناً ناظرة إليك، وأذناً سامعة، وليكن طيبك الماء.

وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفرقة. قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: أول من طلق ثلاثاً على التفرقة إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وكان العرب يفعلون ذلك، فتطلقها واحدة وهو أحق الناس بها، حتى إذا استوفى الثلاث انقطع السبيل عنها، و منه قول الأعشى(١) ميمون بن قيس حين تزوج امرأة فرغب قومُها عنه، فأتاه قومها فهددوه بالضرب أو يطلقها:

أَيَــا جَـارَتِي بِينِي(٢) فَــإِنَّــكِ طَــالِقَــهْ　　　كَــذَاكِ أُمُــورُ النَّــاسِ غـادٍ وَطَــارِقَــهْ

قالوا: ثَنِّهِ، فقال:

وَبِينِي فَــإِنَّ البَــيْنَ خَيْــرٌ مِنَ الْعَصَــا　　　وَأَنْ لا تُــرَى لي فَــوْقَ رَأْسِــكِ بَــارِقَــهْ

قالوا: ثَلِّث، فقال:

وَبِينِي حَصَــانَ الْفَــرْجِ غَيْــرَ ذَمِيمَــةٍ　　　وَمَــوْمُــوقَــة(٣) قَــدْ كُنْتِ فِينَــا وَوَامِقَــهْ

قال: وكان أمر الجاهلية في نكاح النساء على أربع: رجل يخطب فيتزوج، وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها، فإن ولدت قالت هو لفلان فيتزوجها بعد هذا، وامرأة يختلف إليها النفر وكلهم يواقعها(٤) في طهر واحد، فإذا ولدت ألزمت الولد

---

(١) الأعشى: هو ميمون بن قيس بن جندل أبو بصير المعروف بأعشى قيس ويقال له أعشى بكر بن وائل والأعشى الكبير، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، وكان يُغني بشعره فسمي «صناجة العرب» متوفى سنة ٧هـ/٦٢٩م. (الشعر والشعراء ص ٧٩ وشعراء النصرانية ١: ٣٥٧).

(٢) بيني: فارقي.

(٣) الموموقة: المحبوبة، وفعلها ومق، والوامق: المحب.

(٤) يواقعها: يجامعها.

أحدهم، وهذه تدعى القسمة، وامرأة ذات راية يختلف إليها الكثير وكلهم يواقعها، فإذا ولدت جمعوا لها القافة فيلحقون الولد بشبيهه.

قال: وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويُحْرِمون قال زهير:

* وكمْ بالقِيانِ مِنْ مُحِلٍّ وَمُحْرِمِ *

ويطوفون بالبيت سبعاً. ويمسحون بالحجر، ويسعون بين الصفا والمروة. قال أبو طالب:

وَأشْواطِ بيْنَ المَرْوَتَيْنِ إلى الصَّفَا ... وما فِيهِمَا مِنْ صُورَةٍ وَتَخايُلِ

وكانوا يلبون، إلا أن بعضهم كان يشرك في تلبيته في قوله:

إلَّا شَرِيكٌ هُوَ لَكْ ... تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكْ

ويقفون المواقف كلها، قال العدوي:

فَأقْسِمْ بالذِي حَجّتْ قُرَيْشٌ ... وَمَوْقِفِ ذي الحَجيجِ عَلَى اللآلي

وكانوا يهدون الهدايا، ويرمون الجمار، ويحرِّمون الأشهر الحرم، فلا يغزون ولا يقاتلون فيها إلا طيء، وخثعم، وبعض بني الحارث بن كعب، فإنهم كانوا لا يحجون ولا يعتمرون، ولا يحرّمون الأشهر الحرم، ولا البلد الحرام.

وإنما سمت قريش الحرب التي كانت بينها وبين غيرها «عام الفِجَار» لأنها كانت في أشهر الحرم حيث لا تقاتل. فلما قاتلوا فيها قالوا: قد فجرنا، فلذلك سموها: حرب الفِجَارِ.

وكانوا يكرهون الظلم في الحرم. وقالت امرأة منهم تنهى ابنها عن الظلم:

أَبُنَيَّ لا تَظْلِمْ بِمَكّـ ... ـةَ لاَ الصَّغِيرَ ولا الكَبِيرْ
أَبُنَيَّ مَنْ يَظْلِمْ بِمكـ ... ـةَ يَلْقَ أَطْرَافَ الشُّرورْ
أَبُنَيَّ قَدْ جَرَّبْتُها ... فَوَجَدْتُ ظَالِمها يبورْ(١)

---

(١) يبور: يهلك.

أَبُـنـيٌّ أَمّـن طَـيـرهـا والـوحَشْ تـأْمَـنْ في ثَـبِـيـرْ[1]

ومنهم من كان ينسيء[2] الشهور، وكانوا يكبسون في كل عـامين شهراً، وفي كل ثلاثة أعوام شهراً، وكَانوا إذا حجوا في شهر من السنة لم يخطئوا أن يجعلوا يوم التروية[3] ويوم عرفة[4]، ويوم النحر[5] كهيئة ذلك في شهر ذي الحجة، حتى يكون يوم النحر اليوم العاشر من ذلك الشهر، ويقيمون بمنى، فلا يبيعون في يـوم عرفـة، ولا في أيام منى، وفيهم أُنزلت ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾[6].

وكانوا إذا ذبحوا للأصنام لطخوها بدماء الهدايا، يلتمسـون بذلك الزيـادة في أموالهم.

وكان قصي[7] بن كلاب ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام، وهوالقائل:

أَرَبّـاً وَاحِـداً أَمْ أَلْـفَ رَبٍّ أَدِيـنُ إِذَا تَـقَـسَّـمَـتِ الأُمُـورُ
تَرَكْتَ اَللاتَ وَالـعُـزَّى جـمـيـعـاً كَـذَلِـكَ يَفْعَـلُ الـرَّجُـلُ الْبَصِـيـرُ
فـلا الـعُـزَّى أدِيـنُ ولا ابْـنَـتَـيْـهَـا ولا صَـنَـمَـيْ بَـنِـي غَـنْـمٍ أَزُورُ

وقيـل هي لـزيـد بن عمـرو بن نفيـل، فلقي في ذلـك من قـريش شـراً حتى أخرجوه عن الحرم فكان لا يدخله إلا ليلاً.

---

(١) ثبير: من أعظم جبال مكة بينها وبين عرفة. سمي ثبيراً برجل من هذيل مات في ذلك الجبل فعرف به. (معجم البلدان ٢ : ٧٣).

(٢) النسيء: تأخير حرمة شهر إلى آخر، من نسأت الشيء إذا أخرته.

(٣) يوم التروية: يوم قبل يوم عرفة، وهو الثامن من ذي الحجة، سمي به لأن الحجاج يتروون فيه من الماء وينهضون إلى منى ولا ماء بها فيتزودون ريهم من الماء، أي يسقون ويستقون. (اللسان مادة روي).

(٤) يوم عرفة: سمي بذلك لأن الناس يتعارفون به، وقيل غير ذلك. (اللسان مادة عرف).

(٥) يوم النحر: عاشر ذي الحجة، وهو يوم الأضحى لأن البدن تنحر فيه. (اللسان مادة نحر).

(٦) سورة التوبة: الآية ٣٧.

(٧) قصي بن كلاب: عالم قريش، وأقومها للحق. كان يجمـع قومه يوم العروبة ويذكرهم ويأمـرهم بتعظيم الحرم، ويخبرهم بأنه سيبعث فيه نبي. وكان ينهى عن عبادة الأصنام، وقد خلعت له الرياسة في مكة، بعد أن أجلى خزاعة عنها.

وقال القلمس[1] بن أمية الكناني يخطب العرب بفناء مكة: أطيعوني ترشدوا. قالوا: وما ذاك؟ قال: إنكم قد تفرقتم بآلهة شتى، وإني لأعلم ما الله راض به، وإن الله رب هذه الآلهة، وإنه ليحب أن يعبد وحده.

قال: فتفرقت عنه العرب حين قال ذلك، وتجنبت عنه طائفة أخرى، وزعمت أنه على دين بني تميم.

قال: وكانوا يغتسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم. قال الأفوه[2] الأودي:

أَلاَ عَلِّلاَني واعْلَما أنَّني غَرَرْ[3] … فما قُلْتُ يُنجيني الشِّقاقُ ولا الحذَر
وما قلتُ يُجديني ثيابي إذا بَدتْ … مَفَاصِلُ أوصالي وقد شَخَصَ البَصَرْ
وجاؤوا بماءٍ بارِدٍ يَغْسِلُونني … فيالَكَ من غَسْلٍ سَيَتْبَعُهُ كِبَرْ[4]

قال: وكانوا يكفنون موتاهم ويصلون عليهم، وكانت صلاتهم إذا مات الرجل حمل على سريره، ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها، ويثني عليه ثم يدفن؛ ثم يقول: عليك رحمة الله وبركاته.

---

(١) القلمس بن أمية الكناني: هو آخر من نسأ الشهور في الجاهلية والنسء في اللغة التأخير. وكانت العرب تؤخر أياماً من كل سنة ليكون حجها في وقت واحد، ثم اعتادت أن تنسأ بعض الشهور ليحل لها القتال في الأشهر الحرم. وكان النسء يعلن أيام اجتماع الحجيج في (منى)، وقد تولى إعلانه القلمس وراثة عن أبيه، وأبوه عن جده، واستمر نحو أربعين سنة. وظهر الإسلام فأبطل ذلك، ويقال: كان اسمه (جنادة) والقلمس لقبه، ومعناه السيد أو الداهية البعيد الغور يلقب به كل من تولى نسء الشهور. وهو من الخطباء الوعاظ قبل الإسلام. كان يخطب بفناء الكعبة وكانت العرب لا تصدر عن مواسمها حتى يعظها ويوصيها. (راجع تفسير القرطبي ٨: ١٣٧ والتاج في مادتي نسأ وقلس).

(٢) الأفوه الأودي: هو صلاءة بن عمرو بن مالك من بني أود من مذحج، شاعر يماني جاهلي، يكنى أبا ربيعة، وهو أحد الحكماء والشعراء في عصره. أشهر شعره أبياته التي منها:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم … ولا سراة إذا جهالهم سادوا

متوفى نحو ٥٠ ق. هـ/ ٥٧٠م. (راجع الشعر والشعراء ٥٩ وشعراء النصرانية ص ٧٠).

(٣) الغرر: الهالك.

(٤) وفي نسخة «ستتبعه غير» وفي نسخة أخرى «سيتبعه غبر».

وقال رجل من كلب في الجاهلية لابن ابن له:

أعمْرُو إنْ هَلَكْتَ وكنْتُ حيًّا ... فإني مُكثِرٌ لك في صلاتِي
واجْعلُ نصفَ مالي لابنِ سامٍ ... حَيَاتي إن حيِيتُ وفي مَماتِي

قال: وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التي ابتلي بها إبراهيم عليه السلام: وهي الكلمات العشر، فإنهن خمس في الرأس، وخمس في الجسد.

فأما اللواتي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب. والفرَق، والسواك[1].

وأما اللواتي في الجسد: فالاستنجاء، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وحلق العانة، والختان. فلما جاء الإسلام قررها سنّة من السُّنن.

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق.

وكانت ملوك اليمن، وملوك الحيرة يصلبون الرجل إذا قطع الطريق.

وكانوا يوفون بالعهود، ويكرمون الجار، ويكرمون الضيف. قال حاتم الطائي:

إلٰهُهمْ رَبِّي، وَرَبِّي إلٰهُهمْ ... فأَقْسَمْتُ لا أَرْسُو[2] ولا أَتَعَذَّرُ

وقال أيضاً:

لَقَدْ كَان في البَرايَا النَّاسُ أُسْوَةً ... كأَنْ لمْ يُسَقْ جَحْشٌ بَعيْراً وَلاَ حُمُرْ[3]
وكانُوا أُنَاساً مُوقِنينَ بربِّهِمْ ... بِكلِّ مَكانٍ فيهمُ عابِدٌ بِكُرْ

(١) السواك: العود الذي تنظف به الأسنان.
(٢) أرسو: أتوقف.
(٣) وهذا البيت غير موزون، ولعل صوابه القول:
لقد كان ما في البر للناس أسوة ... كأن لم يسق جحش بعيراً ولا حُمُرُ

الباب الرابع

آراء الهند

قد ذكرنا أن الهند أمة كبيرة، وملة عظيمة، وآراؤهم مختلفة. فمنهم البراهمة وهم المنكرون للنبوات أصلاً. ومنهم من يميل إلى الدهر. ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ويقول بملة إبراهيم عليه السلام، وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها، فمن قائل بالروحانيات، ومن قائل بالهياكل، ومن قائل بالأصنام، إلا أنهم مختلفون في شكل الهياكل التي ابتدعوها، وكيفية أشكال وضعوها، ومنهم حكماء على طريق اليونانيين علماً وعملاً.

فمن كانت طريقته على منهاج الدهرية والثنوية والصابئة فقد أغنانا حكاية مذاهبهم قبل عن حكاية مذهبه. ومن انفرد عنهم بمقالة ورأي فهم خمس فرق: البراهمة وَأصحاب الروحانيات، وأصحاب الهياكل، وعبدة الأصنام، والحكماء ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما وجدنا في كتبهم المشهورة.

الفصل الأول

البراهمة

من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام، وذلك خطأ، فإن هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً. فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام؟ والقوم الذين اعتقدوا نبوة إبراهيم عليه السلام من أهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على رأي أصحاب الاثنين، وقد ذكرنا

مذاهبهم، وهؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوده:

منها أن قال إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم البهيمية.

ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟ فإنه إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل، من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار، والإحرام، والتلبية، وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

ومنها أنه قال: إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً؛ فأي تميز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله: فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسر تم

بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره[1] ﴿قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَـكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[2] فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً وخالقاً وحكيماً؛ فاعترفوا بأنه آمر وناهٍ، حاكم على خلقه، وله في جميع ما نأتي ونذر، ونعمل ونفكر، حكم وأمر، وليس كل عقل إنساني على استعداد ما يعقل عنه أمره، ولا كل نفس بشري بمثابة من يقبل عنه حكمه، بل أوجبت منّته ترتيباً في العقول والنفوس، واقتضت قسمته أن يرفع، ﴿بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً * وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3]، فرحمة الله الكبرى هي النبوة والرسالة، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة.

ثم إن البراهمة تفرقوا أصنافاً، فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

١ ـ أصحاب البَدَدة

ومعنى «البد» عندهم شخص في هذا العالم لا يولد، ولا ينكح، ولا يطعم، ولا يشرب، ولا يهرم، ولا يموت. وأول «بد» ظهر في العالم اسمه «شاكمين»[4] وتفسيره: السيد الشريف، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة. قالوا: ودون مرتبة البد مرتبة «البوديسعية»[5] ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق، وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه، وبالامتناع والتخلي عن الدنيا، والعزوف عن شهواتها ولذاتها، والعفّة عن محارمها، والرحمة على جميع الخلق، وبالاجتناب عن الذنوب العشرة: قتل كل ذي روح،

---

(١) وفي نسخة «من لا يساويه خبره» وفي نسخة ثانية «من لا يساوي خبره».
(٢) سورة إبراهيم: الآية ١١.
(٣) سورة الزخرف: الآية ٣٢.
(٤) وفي نسخة «شاكين» وفي رواية ثانية «شاكيموني».
(٥) وفي نسخة «البرديسعية».

واستحلال أموال الناس، والزنا والكذب، والنميمة، والبذاء، والشتم، وشناعة الألقاب، والسفه، والجحد لجزاء الآخرة، وباستكمال عشر خصال: **إحداها**: الجود والكرم، **والثانية**: العفو عن المسيء، ودفع الغضب بالحلم، **والثالثة**: التعفف عن الشهوات الدنيوية، **والرابعة**: الفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني، **والخامسة**: رياضة العقل بالعلم والأدب، وكثرة النظر إلى عواقب الأمور، **والسادسة**: القوة على تصريف النفس في طلب العليات، **والسابعة**: لين القلب وطيب الكلام مع كل أحد، **والثامنة**: حسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار اختيارهم على اختيار نفسه، **والتاسعة**: الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية، **والعاشرة**: بذل الروح شوقاً إلى الحق، ووصولاً إلى جناب الحق.

وزعموا أن البَدَدَة أتوهم على عدد الهياكل من نهر الكنك، وأعطوهم العلوم وظهروا لهم في أجناس وأشخاص شتى، ولم يكونوا يظهرون إلا في بيوت الملوك لشرف جواهرهم، وقالوا: ولم يكن بينهم اختلاف فيما ذكر عنهم من أزلية العالم، وقولهم في الجزاء على ما ذكرنا، وإنما اختص ظهور البددة بأرض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والإقليم، ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد، وليس يشبه البد على ما وصفوه إن صدقوا في ذلك إلا بالخضر الذي يثبته أهل الإسلام.

٢ ــ أصحاب الفكرة والوَهْم

وهؤلاء أعلم منهم بالفلك والنجوم وأحكامها المنسوبة إليهم، وللهند طريقة تخالف طريقة منجمي الروم والعجم؛ وذلك أنهم يحكمون أكثر الأحكام باتصالات الثوابت دون السيارات، وينشئون الأحكام عن خصائص الكواكب دون طبائعها، ويعدون زحل السعد الأكبر، وذلك لرفعة مكانه، وعظم جرمه، وهو الذي يعطي العطايا الكلية من السعادة، والجزئية من النحوسة، وكذلك سائر الكواكب لها طبائع وخواص، فالروم يحكمون من الطبائع، والهند يحكمون من الخواص، وكذلك طبهم، فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها، والروم تخالفهم في ذلك.

وهؤلاء أصحاب الفكرة يعظمون الفكر، ويقولون هو المتوسط بين المحسوس والمعقول، فالصور من المحسوسات ترد عليه، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً. فهو مورد العلمين من العالمين، فيجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة، والاجتهادات المجهدة حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم، فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس الأمطار، وربما يوقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال، ولا يستبعد ذلك فإن للوهم أثراً عجيباً في تصريف الأجسام والتصرف في النفوس.

أليس الاحتلام في النوم تصرف الوهم في الجسم؟ أليست إصابة العين تصرف الوهم في الشخص؟ أليس الرجل يمشي على جدار مرتفع فيسقط في الحال ولا يأخذ من عرض المسافة في خطواته سوى ما أخذه على الأرض المستوية؟.

والوهم إذا تجرد عمل أعمالاً عجيبة، ولهذا كانت الهند تغمض عينها أياماً لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا في العمل خصوصاً إذا كانا متفقين غاية الاتفاق.

ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلاً من المهذبين المخلصين المتفقين على رأي واحد في الإصابة، فيتجلى لهم المهم الذي يهضمهم حمله، ويندفع عنهم البلاء الملم الذي يكادهم ثقله، ومنهم البكرنتينية، يعني المصفدين بالحديد، وسنتهم حلق الرؤوس واللحى، وتعرية الأجسام ما خلا العورة، وتصفيد البدن من أوساطهم إلى صدورهم لئلا تنشق بطونهم من كثرة العلم وشدة الوهم وغلبة الفكر. ولعلهم رأوا في الحديد خاصية تناسب الأوهام؛ وإلا فالحديد كيف يمنع انشقاق البطن؟ وكثرة العلم كيف توجب ذلك[1]؟

---

(١) وليس من سنتهم أن يعلموا أحد ولا يكلموه دون أن يدخل في دينهم. ويأمرون من يدخل في دينهم بالصدقة للتواضع بها ومن دخل في دينهم لم يصفد بالحديد حتى يبلغ المرتبة التي يستحق بها ذلك، وتصفيدهم أنفسهم من أوساطهم إلى صدورهم لئلا تنشق بطونهم زعموا من كثرة العلم وغلبة الفكر. (الفهرست لابن النديم ص ٤٨٩).

٣ ـ أصحاب التناسخ

وقد ذكرنا مذاهب التناسخية. وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك؛ لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم، فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ. ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجتمع في أصل الشجرة في مغارة. ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها في الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس الفرجار[1] إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على الخط الأول، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه، فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار، ولهم اختلافات في الدورة الكبرى؛ كم هي من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة. وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم: أن الفلك مركب من الماء والنار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية. فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضي فحسب.

---

(١) الفرجار: البركار، يقال خط فرجاري أي مستدير.

الفصل الثاني

أصحـــاب الروحــانيات

ومن أهل الهند جماعة أثبتوا متوسطات روحانية يأتونهم بالرسالة من عند الله عز وجل في صورة البشر من غير كتاب، فيأمرهم بأشياء، وينهاهم عن أشياء، ويسن لهم الشرائع، ويبين لهم الحدود.

وإنما يعرفون صدقه بتنزهه عن حطام الدنيا واستغنائه عن الأكل والشرب والبعال[1].

١ ـ البَاسْنَوِيَة

زعموا أن رسولهم ملك روحاني نزل من السماء على صورة بشر، فأمرهم بتعظيم النار وأن يتقربوا إليها بالعطر والطيب والأدهان والذبائح. ونهاهم عن القتل والذبح إلا ما كان للنار، وسن لهم أن يتوشحوا بخيط يعقدونه من مناكبهم الأيامن إلى تحت شمائلهم، ونهاهم أيضاً عن الكذب وشرب الخمر، وأن لا يأكلوا من أطعمة غير ملتهم ولا من ذبائحهم، وأباح لهم الزنا لئلا ينقطع النسل.

وأمرهم أن يتخذوا على مثاله صنماً يتقربون إليه ويعبدونه ويطوفون حوله كل يوم ثلاث مرات بالمعازف[2] والتبخير والغناء والرقص، وأمرهم بتعظيم البقرة[3] والسجود لها حيث رأوها، وأن يفزعوا في التوبة إلى التمسح بها، وأمرهم أن لا يجوزوا نهر كنك.

---

(١) البعال: النكاح، ومنه الحديث في أيام التشريق: إنها أيام أكل وشرب وبعال. والمباعلة: المباشرة. (اللسان مادة بعل).

(٢) المعازف الواحد معزف: وهو آلة طرف كالطنبور والعود والقيثارة.

(٣) فالهندوس يقدسون البقر، ويتركونه طليقاً يجوب أمهات الطرق في غير حصر، لإجلاله وتقديسه في نفوسهم، وهم يعدون قتل البقرة بل ضربها جرماً شنيعاً لا يغتفر.

٢ ـ الباهُودِيّة

زعموا أن رسولهم ملك روحاني على صورة بشر اسمه باهود، أتاهم وهو راكب على ثور، على رأسه إكليل مكلل بعظام الموتى من عظام الرؤوس، ومتقلد من ذلك بقلادة، وبإحدى يديه قحف[١] إنسان، وبالأخرى مزراق[٢] ذو ثلاث شعب.

يأمرهم بعبادة الخالق عز وجل وبعبادته معه، وأن يتخذوا على مثاله صنماً يعبدونه، وأن لا يعافوا شيئاً، وأن تكون الأشياء كلها في طريقة واحدة؛ لأنها جميعاً صنع الخالق عز وجل، وأن يتخذوا من عظام الناس قلائد يتقلدونها وأكاليل يضعونها على رؤوسهم، وأن يمسحوا أجسادهم ورؤوسهم بالرماد، وحرم عليهم الذبائح والنكاح وجمع الأموال، وأمرهم برفض الدنيا، ولا معاش لهم فيها إلا من الصدقة.

٣ ـ الكابلية[٣]

زعموا أن رسولهم ملك روحاني يقال له شب[٤]، أتاهم في صورة بشر متمسح بالرماد على رأسه قلنسوة من لبود أحمر طولها ثلاثة أشبار، مخيط عليها صفائح من قحف الناس، متقلد قلادة من أعظم ما يكون، متمنطق من ذلك بمنطقه، متسوّر منها بسوار، متخلخل منها بخلخال، وهو عريان، فأمرهم أن يتزينوا بزينته، ويتزيوا بزيه، وسن لهم شرائع وحدوداً.

---

(١) القحف: العظم الذي فوق الدماغ.

(٢) المزراق من الرماح: رمح قصير وهو أخف من العَنَزَة، وقد زرقه بالمزراق زرقاً إذا طعنه أو رماه به.

(٣) الكابلية: نسبة إلى كابيلا، مؤسس مذهبساميكهيا، وقد عاش في القرن السادس قبل الميلاد. ومعنى كلمة ساميكهيا التعدد لقول كابيلا بالتعدد الذي لا يتناهى في النفوس، وهو مذهب إلحادي، لا يعترف بإله مسيطر متصرف في الكون، وإنما يرى أن هناك روحاً عاماً أو عالماً من الأرواح غير محدد ولا متناه.

(٤) وفي نسخة «شيوا» وهو إله الإبادة، وإن شئت فقل إله التحول وهو إله الحياة والموت.

٤ ـ البَهَادُونيَّة

قالوا: إن بهادون كان ملكاً عظيماً أتانا في صورة إنسان عظيم. وكان له أخوان قتلاه وعملا من جلدته الأرض، ومن عظامه الجبال، ومن دمه البحار. وقيل: هذا رمز، وإلا فحال صورة الإنسان لا تبلغ إلى هذه الدرجة، وصورة «بهادون» راكب على دابة، كثير شعر الرأس، قد أسبله على وجهه. وقد قسم الشعر على جوانب رأسه قسمة مستوية، وأسبله كذلك على نواحي الرأس قفاً ووجهاً، وأمرهم أن يفعلوا كذلك، وسن لهم أن لا يشربوا الخمر، وإذا رأوا امرأة هربوا منها، وأن يحجوا إلى جبل يدعى جورعن، وعليه بيت عظيم فيه صورة بهادون. ولذلك البيت سدنة[1] لا يكون المفتاح إلا بأيديهم فلا يدخلون إلا بإذنهم، وإذا فتحوا الباب سدوا أفواههم حتى لا تصل أنفاسهم إلى الصنم. ويذبحون له الذبائح ويقربون له القرابين، ويهدون له الهدايا، وإذا انصرفوا من حجهم لم يدخلوا العمران في طريقهم، ولم ينظروا إلى محرم، ولم يصلوا إلى أحد بسوء وضرر من قول وفعل.

الفصل الثالث

عبدة الكواكب

ولم ينقل للهند مذهب في عبادة الكواكب إلا فرقتان توجهتا إلى النيرين الشمس والقمر. ومذهبهم في ذلك مذهب الصابئة في توجههم إلى الهياكل السماوية دون قصر الربوبية والإلهية عليها.

١ ـ عَبَدة الشمس

زعموا أن الشمس ملك من الملائكة، ولها نفس وعقل، ومنها نور الكواكب وضياء العالم، وتكون الموجودات السفلية، وهي ملك الفلك، فتستحق التعظيم

---

(١) السدنة، الواحد سادن: وهو خادم الكعبة وبيت الأصنام.

والسجود والتبخير والدعاء، وهؤلاء يسمـون الدينيكيتيـة[1]، أي عباد الشمس، ومن سنتهم أن اتخـذوا لها صنماً بيده جـوهر على لـون النار، ولـه بيت خاص قـد بنـوه باسمه، ووقفوا عليه ضياعاً وقرباناً، وله سـدنة وقـوّام، فيأتـون البيت ويصلون ثلاث كرات، ويأتيه أصحاب العلل والأمراض فيصومون له ويصلون، ويدعون ويستشفون به.

٢ ــ عَبَدة القمر

زعموا أن القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، وإليـه تدبيـر هذا العـالم السفلي والأمور الجـزئية فيـه، ومنه نضـج الأشيـاء المكتوبـة وإيصـالهـا إلى كمالها، وبزيادته ونقصانه تعرف الأزمان والساعات، وهو تلو الشمس وقرينها، ومنها نوره. وبالنظر إليها تكون زيادته ونقصانـه، وهؤلاء يسمون الجنـدريكينية؛ أي عبـاد القمر، ومن سنتهم أن اتخذوا له صنماً على شكل عجل يجـره أربعة، وبيـد الصنم جـوهر، ومن دينهم أن يسجـدوا لـه ويعبـدوه، وأن يصـومـوا النصف من كـل شهـر ولا يفطروا حتى يطلـع القمر، ثم يأتون صنمه بالطعام والشراب واللبن، ثم يـرغبون إليـه وينظرون إلى القمـر ويسألـونه حـوائجهم، فـإذا استهـل الشهـر علوا السطوح وأوقـدوا الدخن ودعـوا عند رؤيتـه ورغبوا إليـه، ثم نزلـوا عن السطوح إلى الـطعـام والشراب والفرح والسرور، ولم ينظروا إليه إلا على وجوه حسنـة؛ وفي نصف الشهر إذا فرغوا من الإفطار، أخذوا في الرقص واللعب بالمعازف بين يدي الصنم والقمر.

---

(١) وملة الدينكيتية وهم عبـدة الشمس، وقد اتخـذوا لها صنـماً على عجـل، وقوائم العجلة أربعـة أفراس، وبيد الصنم جوهر على لون النار، ويزعمون أن الشمس ملك الملائكة يستحق العبـادة والسجود، فهم يسجـدون لهذا الصنم ويـطوفون حـوله بـالدخن والمزاهـر والمعـازف. (انـظر الفهـرست لابن النـديم ص ٤٨٨).

الفصل الرابع

عَبَدة الأصنام

إعلم أن الأصناف التي ذكرنا مذاهبهم يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام، إذ كان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر، ينظرون إليه ويعكفون عليه، وعن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصناماً زعموا أنها على صورتها؛ وبالجملة وضع الأصنام حيث ما قدروه إنما هو على معبود غائب حتى يكون الصنم المعمول على صورته وشكله وهيأته نائباً مَنابَه وقائماً مقامه، وإلا فنعلم قطعاً أن عاقلاً مّا لا ينحت جسماً بيده ويصوره صورة ثم يعتقد أنه إلهه وخالقه، وإله الكل وخالق الكل؛ إذ كان وجوده مسبوقاً بوجود صانعه، وشكله يحدث بصنعة ناحته.

لكن القوم لما عكفوا على التوجه إليها، كان عكوفهم ذلك عبادة، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها، وعن هذا كانوا يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إلى اللَّهِ زُلْفَى﴾[1] فلو كانوا مقتصرين على صورها في اعتقاد الربوبية والإلهية لما تعدوا عنها إلى رب الأرباب.

١ ـ المهاكاليّة[2]

لهم صنم يدعى مهاكال له أربع أيد، كثير شعر الرأس سبطها، وبإحدى يديه ثعبان عظيم فاغر فاه، وبالأخرى عصاً، وبالثالثة رأس إنسان، وباليد الرابعة قد دفعها وفي أذنيه حيتان كالقرطين، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التّفا عليه، وعلى رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة، يزعمون أنه عفريت يستحق العبادة لعظمة قدره، واستجماعه الخصال المحمودة المحبوبة والمذمومة من الإعطاء والمنع والإحسان والإساءة. وأنه المفزَع لهم في حاجاتهم، وله بيوت عظام بأرض الهند ينتابها أهل ملته في كل يوم ثلاث مرات، يسجدون له ويطوفون به، ولهم

(١) سورة الزمر: الآية ٣.

(٢) لمزيد من الاطلاع راجع الفهرست لابن النديم ص ٤٨٨.

موضع يقال له اختر؛ فيه صنم عظيم على صورة هذا الصنم، يأتونه من كل موضع ويسجدون له هناك، ويطلبون حاجات الدنيا، حتى إن الرجل يقول له فيه ويسأل: زوِّجني فلانة، وأعطني كذا، ومنهم من يأتيه فيقيم عنده الأيام والليالي لا يذوق شيئاً؛ يتضرع إليه، ويسأله الحاجة حتى إنه ربما ينفق.

٢ ـ البَرْكَسْهِيكِيَّة

ومن ذلك البركسهيكية؛ من سننهم أن يتخذوا لأنفسهم صنماً يعبدونه ويقربون له الهدايا، وموضع متعبدهم له أن ينظروا إلى باسق الشجر وملتفه مثل الشجر الذي يكون في الجبال فيلتمسون منها أحسنها وأطولها، فيجعلون ذلك الموضع موضع متعبدهم، ثم يأخذون ذلك الصنم فيأتون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فينقبون فيها موضعاً فيركبونه فيها فيكون سجودهم وطوافهم نحو تلك الشجرة.

٣ ـ الدُّهْكينية

ومن ذلك الدهكينية، من سننهم أن يتخذوا صنماً على صورة امرأة، وفوق رأسه تاج، وله أيد كثيرة، ولهم عيد في يوم من أيام السنة، عند استواء الليل والنهار ودخول الشمس الميزان، فيتخذون في ذلك اليوم عريشاً عظيماً بين يدي ذلك الصنم، ويقربون إليه القرابين من الغنم وغيرها، وَلا يذبحونها، ولكن يضربون أعناقها بين يديه بالسيوف ويقتلون من أصابوا من الناس قرباناً بالغيلة حتى ينقضي عيدهم، وهم مسيئون عند عامة الهند بسبب الغيلة.

٤ ـ الجَلْهَكِيَّة، أي عباد المَاء

ومن ذلك الجلهكية[1] أي عباد الماء، يزعمون أن الماء ملك ومعه ملائكة،

---

(١) والهندوس يقدسون الماء وقد جعلوا لكل معبد حوضا مقدساً، يغطس فيه الرجال والنساء والأولاد. وماء نهر الكنج نفسه هو الماء المقدس في المدن القائمة على ضفافه، وينزل إلى هذا النهر من درج عال على الدوام لما يطرأ على مستواه من التحول. وتغص تلك الضفاف بالحجيج في الأعياد الدينية، وتبدو رائعة في الليل بساحر الأنوار. (حضارات الهند ص ٦٧٢).

وأنه أصل كل شيء، وبه كل ولادة ونموّ، ونشوء وبقاء، وطهارة وعمارة، وما من عمل في الدنيا إلا وهو محتاج إلى الماء.

فإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته ثم دخل الماء إلى وسطه، فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر، ويأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صغاراً ويلقي فيه بعضها بعد بعض وهو يسبح ويقرأ، وإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده، ثم أخذ منه فنقط به رأسه ووجهه وسائر جسده خارجاً، ثم سجد وانصرف.

٥ ــ الأكْنُواطْرِيّة، أي عُبَّاد النار

ومن ذلك الأكنواطرية(١): أي عباد النار: زعموا أن النار أعظم العناصر جرماً، وأوسعها حيزاً، وأعلاها مكاناً، وأشرفها جوهراً، وأنورها ضياء وإشراقاً، وألطفها جسماً وكياناً. والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع، ولا كون في العالم إلا بها ولا حياة ولا نمو، ولا انعقاد إلا بممازجتها.

وإنما عبادتهم لها أن يحفروا أخدوداً مربعاً في الأرض، ويؤججوا النار فيه؛ ثم لا يدعون طعاماً لذيذاً، وَلا شراباً لطيفاً، ولا ثوباً فاخراً، وَلا عطراً فائحاً، ولا جوهراً نقياً إلا طرحوه فيها تقرباً إليها وتبركاً بها، وحرموا إلقاء النفوس فيها، وإحراق الأبدان بها خلافاً لجماعة أخرى من زهاد الهند.

وعلى هذا المذهب أكثر ملوك الهند وعظمائها، يعظمون النار لجوهرها تعظيماً بالغاً ويقدمونها على الموجودات كلها.

ومنهم زهاد وعباد يجلسون حول النار صائمين يسدون منافسهم حتى لا يصل إليها من أنفاسهم نفس صدر عن صدر محرم.

وسنتهم: الحث على الأخلاق الحسنة، والمنع من أضدادها، وهي الكذب، والحسد والحقد، واللجاج، والبغي، والحرص والبطر، فإذا تجرد الإنسان عنها قرب من النار، وتقرب إليها.

---

(١) ويقال لهم (مك) أي المجوس. (تحقيق ما للهند من مقولة ص ٥٨).

الفصل الخامس

حـكمـاء الهـند

كان لفيثاغـورس الحكيم اليونـاني تلميذ يـدعى قلانـوس، قد تلقى الحكمـة منه، وتلمذ له. ثم صار إلى مدينة من مدائن الهند، وأشاع فيها مذهب فيثاغورس.

وكان برخمنين رجـلاً جيد الـذهن، نافـذ البصيرة، صـائب الفكر، راغبـاً في معـرفة العـوالم العلوية، قـد أخذ من قـلانوس الحكيم حكمتـه، واستفاد منـه علمه وصنعته. فلما تـوفي قلانـوس ترأس بـرخمنين عَلَى الهند كلهم، فـرغب الناس في تلطيف الأبـدان، وتهذيب الأنفس، وكـان يقـول: أيُّ امـرىء هـذب نفسـه وأسـرع الخروج عن هذا العالم الدنس، وَطهَّر بدنه من أوساخه، ظهر له كل شيء، وعـاين كل غائب، وقـدر على كل متعـذر. وكان محبـوراً مسروراً، ملتـذاً عاشقـاً، لا يمل ولا يكـل، ولا يمسـه نصب ولا لغـوب[1]، فلمـا نهـج لهم الـطريق واحتج عليهم بالحجـج المقنعة؛ اجتهدوا اجتهاداً شديداً، وكـان يقول أيضـاً: إن ترك لـذات هذا العالم هو الذي يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به وتنخرطوا في سلكه، وتخلدوا في لذاته ونعيمه، فدرس أهل الهند هذا القول ورسـخ في عقولهم.

١ ـ اختلاف الهنود بعد وفاة بِرَخْمَنِين

ثم توفي عنهم برخمنين وقد تجسم القول في عقولهم لشدة الحـرص والعجلة في اللحاق بذلك العالم، فافترقوا فرقتين:

فرقة قـالت: إن التناسـل في هذا العـالم هو الخـطأ الذي لا خـطأ أبين منه، إذ هو نتيجة اللذة الجسدانية، وثمرة النطفة الشهوانيـة فهو حـرام، وما يؤدي إليـه من الطعام اللذيذ، والشراب الصافي، وكل مـا يهيـج الشهوة واللذة الحيـوانية، وينشط القـوة البهيمية فهـو حرام أيضـاً، فاكتفـوا بالقليـل من الغذاء على قـدر مـا تثبت بـه

(١) النصب واللغوب: التعب والإعياء.

أبـدانهم، ومنهم من كان لا يـرى ذلك القليـل أيضاً ليكـون لحاقـه بـالعـالم الأعلى أسـرع؛ ومنهم من إذا رأى عمره قـد تنفس ألقى بنفسـه في النـار، تـزكيـة لنفسـه، وتطهيراً لبدنه، وتخليصاً لروحه، ومنهم من يجمـع ملاذ الدنيا من الطعام والشـراب والكسوة فيمثلها نصب عينيه لكي يراها البصر وتتحـرك نفسه البهيمية إليها فتشتـاقها وتشتهيهـا، فيمنـع نفسه عنهـا بقـوة النفس المنـطقيـة حتى يـذبـل البـدن، وتضعف النفس، وتفارق البدن لضعف الرباط الذي كان يربطها به.

وأما الفريق الآخر: فإنهم كانوا يرون التناسل والطعام والشراب وسائر اللذات بالقدر الذي هو طريق الحق حلالاً.

وقليل منهم من يتعدى عن الطريق ويطلب الزيادة.

وكان قوم من الفريقين سلكوا مذهب فيثاغـورس من الحكمة والعلم فتلطفـوا حتى صاروا يظهرون على ما في أنفس أصحابهم من الخير والشر، ويخبرون بـذلك فيزيدهم ذلـك حرصـاً على رياضـة الفكر، وقهـر النفس الأمارة بـالسوء، واللحـوق بما لحق به أصحابهم.

ومذهبهم في الباري تعـالى أنه نـور محض؛ إلا أنه لابس جسـداً ما يستتـر به لئلا يراه إلا من استأهـل رؤيته واستحقها كالذي يلبس في هذا العالم جلد حيـوان، فإذا خلعه نظر إليه من وقـع بصره عليه، وإذا لم يلبسه لم يقدر أحد من النظر إليـه، ويزعمون أنهم كالسبايا في هذا العالم، فإن من حـارب النفس الشهويـة حتى منعها عن مـلاذها فهـو الناجي من دنيـات العالم السفلي، ومن لم يمنعهـا بقي أسيـراً في بدنها؛ والذي يريد أن يحارب هـذا أجمـع فإنمـا يقدر على محـاربتها بنفي التجبـر والعجب، وتسكين الشهوة، والحرص، والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها.

٢ ــ الإسكندر في الهند

ولمّا وصل الإسكندر إلى تلك الديار وأراد محاربتهم صعب عليه افتتاح مدينة أحد الفريقين، وهم الذين كانوا يرون استعمال اللذات في هذا العالم بقدر القصـد

الـذي لا يخرج إلى فسـاد البدن، فجهـد حتى فتحها، وقتـل منهم جماعـة من أهل الحكمة، فكانوا يرون جثث قتلاهم مطروحة كأنها جثث السمك الصافية النقية التي في المـاء الصـافي، فلمـا رأوا ذلـك نـدمـوا على فعلهم ذلـك بهم، وأمسكـوا عن الباقين.

والفريق الثاني وهم الذين زعموا أن لا خير في اتخاذ النساء والرغبة في النسل ولا في شيء من الشهوات الجسدانية كتبوا إلى الإسكندر كتاباً مدحوه فيه على حب الحكمة وملابسة العلم، وتعظيم أهل الرأي والعقل، والتمسوا منـه حكيماً ينـاظرهم فنفـذ إليهم واحـداً من الحكمـاء فنضلوه[1] بـالنـظر، وفضلوه بـالعمـل، فـانصـرف الإسكندر عنهم ووصلهم بجوائز سنيّة وهدايا كريمة، فقالوا إذا كانت الحكمة تفعـل بـالملوك هذا الفعـل في هـذا العـالم، فكيف إذا لبسنـاهـا على مـا يجب لبـاسهـا، واتصلت بنا غاية الاتصال؟ ومناظراتهم مذكورة في كتب أرسطوطاليس.

* * *

ومن سنتهم إذا نظروا إلى الشمس قد أشرقت سجدوا لها وقالـوا: ما أحسنـك من نور وما أبهاك وما أنورك، لا تقدر الأبصـار أن تلتذ بـالنظر إليـك، فإن كنت أنت النور الأول الذي لا نور فوقـك فلك المجد والتسبيـح، وإيـاك نطلب وإليـك نسعى لندرك السكن بقربك وننظر إلى إبداعك الأعلى، وإن كـان فوقـك وأعلى منك نـور آخر أنت معلول له، فهذا التسبيـح وهذا المجد له، وإنما سعينا وتركنا جميـع لذات هذا العالم لنصير مثلك، ونلحق بعالمك، ونتصل بساكنك. وإذا كان المعلول بهذا البهاء والجلال؛ فكيف يكون بهاء العلة وجلالها ومجدها وكمالها؟ فحق لكل طالب أن يهجر جميـع الملذات فيظفر بالجوار بقربه، ويدخل في غمار جنده وحزبه.

* * *

(١) نضله: سبقه وغلبه في النضال.

هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم، ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خللاً في النقل فأصلحه؛ أصلح الله عز وجل بفضله حاله، وسدد أقواله وأفعاله، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيد المرسلين محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين، وصحابته الأكرمين، وسلّم تسليماً كثيراً.

الفهارس

فهرس الأعلام

(خ)

(د)

(ذ)

(غ)

(ف)

(ن)

• • •

(٢)

فهرس الأحاديث النبوية

• • •

(٣)
فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة ورقم الآية	رقم الصفحة
	(ع)	
علّمه شديد القوى	(النجم: ٥)	٣٥٢
	(ف)	
فأخرج لهم عجلاً	(نوح: ٢٥)	٣٤٢
فإذا جاء أجلهم	(الأعراف: ٣٤)	٧٦
فأقم وجهك للدين حنيفاً	(الروم: ٣٠، ٣٢)	٣٦٥
فألقيه في اليم ولا تخافي	(القصص: ٧)	٣٤٣
فأما الذين في قلوبهم زيـغ	(آل عمران: ٧)	١١٩
فإنك من المنظرين	(الحجر: ٣٧، ٣٨)	٢٥
فتمثل لها بشراً سوياً	(مريم: ١٧)	٢٧٠
فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم	(الأنبياء: ٥٨)	٢٧٦، ٣٦٣
فقالوا من فعل هذا بآلهتنا	(الأنبياء: ٥٩، ٦٥)	٣٦٣
فلا تموتن إلا وأنتم	(البقرة: ١٣٢)	٥٤
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك	(النساء: ٦٥)	٢٣٥
فلما جنّ عليه الليل	(الأنعام: ٧٦)	٣٦٣
فلما رأى الشمس بازغة	(الأنعام: ٧٨)	٣٦٤
فما كانوا ليؤمنوا	(يونس: ٧٤)	٢٦
فنفخنا فيها من روحنا	(الأنبياء: ٩١)	٢٦٠
فنفخنا فيه من روحنا	(التحريم: ١٢)	٢٦٠
في صحف مكرمة	(عبس: ١٣، ١٦)	١٢٩
	(ق)	
قال أراغب عن آلهتي	(مريم: ٤٦)	٣٦٣
قالت الأعراب آمنا	(الحجرات: ١٤)	٥٣
قالت لهم رسلهم إن نحن	(إبراهيم: ١١)	٦٠٣
قالوا أرجه وأخاه	(الأعراف: ١١١)	١٦١
قد أفلـح من تزكى	(الأعلى: ١٤، ١٧)	٢٧٤
قل الروح من أمر ربي	(الإسراء: ٨٥)	٣٢١
قل إن كان للرحمن ولد	(الزخرف: ٨١)	٣٥٣

(٤)
فهرس الملل والنحل

(ن)

(هـ)

(و)

• • •

(٥)
أهم المصادر والمراجع

١ ـ الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي.
٢ ـ الأحكام السلطانية، لابن أبي يعلى الفرّاء.
٣ ـ أخبار الحكماء والعلماء، للقفطي.
٤ ـ أسد الغابة، لابن كثير.
٥ ـ الأسماء والصفات، للبيهقي.
٦ ـ الإشارات، لابن سينا.
٧ ـ الإصابة، لابن حجر العسقلاني.
٨ ـ الأصنام، لابن الكلبي.
٩ ـ أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي.
١٠ ـ الأعلام، للزركلي.
١١ ـ أعلام الموقعين، لابن القيّم الجوزية.
١٢ ـ أعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين.
١٣ ـ الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني.
١٤ ـ الأمتاع والمؤانسة، لأبي حيّان التوحيدي.
١٥ ـ الانتصار، لأبن دقماق.
١٦ ـ الأنساب، للسمعاني.
١٧ ـ البدء والتاريخ، لأحمد بن سهل البلخي، وهو لمطهر بن طاهر المقدسي.
١٨ ـ البداية والنهاية، لابن كثير.
١٩ ـ البيان والتبيين، للجاحظ.
٢٠ ـ تاج اللغة، للجوهري.
٢١ ـ تاريخ أطباء الإسلام، للبيهقي.
٢٢ ـ تاريخ بغداد، لأحمد بن علي الخطيب.
٢٣ ـ تاريخ الخلفاء، للسيوطي.
٢٤ ـ تاريخ الرسل والملوك، للطبري.
٢٥ ـ تاريخ العرب قبل الإسلام، لجواد علي.
٢٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، لأحمد أمين.
٢٧ ـ تاريخ مكة، للأزرقي.
٢٨ ـ تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة.
٢٩ ـ التبصير، للأسفراييني.
٣٠ ـ تحقيق ما للهند من مقولة، للبيروني.
٣١ ـ التعريفات، للجرجاني.
٣٢ ـ تفسير الرازي.
٣٣ ـ تفسير القرطبي.
٣٤ ـ تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني.
٣٥ ـ تهذيب ابن عساكر.
٣٦ ـ الجواهر المضية، للقرشي.
٣٧ ـ الحور العين، لنشوان الحميري.
٣٨ ـ خزانة البغدادي.
٣٩ ـ خطط المقريزي.
٤٠ ـ دائرة المعارف الإسلامية.
٤١ ـ دائرة المعارف، للبستاني.

٤٢ ــ دلائل النبوة، للبيهقي.
٤٣ ــ الديباج المذهب، لابن فرحون.
٤٤ ــ رسائل الجاحظ.
٤٥ ــ رغبة الأمل للمرصفي.
٤٦ ــ سيرة ابن هشام.
٤٧ ــ شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي.
٤٨ ــ شرح نهج البلاغة، لابن أبـي حديد.
٤٩ ــ الشعر والشعراء، لابن قتيبة.
٥٠ ــ شعراء النصرانية، للويس شيخو.
٥١ ــ طبقات الأطباء، لابن جلجل.
٥٢ ــ طبقات ابن سعد.
٥٣ ــ طبقات الشافعية، لتاج الدين السبكي.
٥٤ ــ العبر، للإمام الذهبـي.
٥٥ ــ العقد الفريد، لابن عبد ربّه.
٥٦ ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبـي أصيبعة.
٥٧ ــ عيون الأخبار، لابن قتيبة.
٥٨ ــ غاية النهاية، لابن الجوزي.
٥٩ ــ الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي.
٦٠ ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري.
٦١ ــ فهرست ابن النديم.
٦٢ ــ فهرست الطوسي.
٦٣ ــ فرق الشيعة، للنوبختي.
٦٤ ــ الكامل، للمبرد.
٧٥ ــ الكامل في التاريخ، لابن الأثير.
٦٦ ــ كشف الظنون، لحاجي خليفة.
٦٧ ــ اللباب، لابن الأثير.
٦٨ ــ لباب الآداب، لأسامة بن منقذ.
٦٩ ــ لسان العرب، لابن منظور.
٧٠ ــ لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني.
٧١ ــ معجم البيان، للطبرسي.
٧٢ ــ المحاسن والمساوىء، للبيهقي.
٧٣ ــ المحبر، لابن حبيب البغدادي.
٧٤ ــ المختصر، للرسعني.
٧٥ ــ مروج الذهب، للمسعودي.
٧٦ ــ مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان البستي.
٧٧ ــ معاهد التنصيص، لعبد الرحيم بن أحمد العباسي.
٧٨ ــ معجم الأدباء، لياقوت الحموي.
٧٩ ــ معجم البلدان، لياقوت الحموي.
٨٠ ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، لمحمد فؤاد عبد الباقي.
٨١ ــ مفتاح السعادة، لطاشكبري زاده.
٨٢ ــ المقابسات، لأبـي حيان التوحيدي.
٨٣ ــ مقاتل الطالبيين، لأبـي الفرج الأصبهاني.
٨٤ ــ مقالات الإسلاميين، للأشعري.
٨٥ ــ منهج المقال، للأسترابادي.
٨٦ ــ موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي.
٨٧ ــ ميزان الاعتدال، للذهبـي.
٨٨ ــ النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي.
٨٩ ــ نسب قريش، للزبيري.
٩٠ ــ نهاية الأرب، للنويري.
٩١ ــ الوزراء والكتاب، للجهشياري.
٩٢ ــ وقعة صفين، لنصر بن مزاحم.
٩٣ ــ وفيات الأعيان، لابن خلكان.

فهرس الجزء الأول
من كتاب الملل والنحل للشهرستاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس المجلد الثاني
من كتاب الملل والنحل، للشهرستاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

أعدّ فهارس الكتاب وساعد في التصحيح
كامل عبدو الرحيّل و علي نعيم خريس
في
المكتب الثقافي لتحقيق الكتب ومساعدة دور النشر